

CENTRAL ASIATIC JOURNAL

INTERNATIONAL PERIODICAL
FOR THE LANGUAGES, LITERATURE,
HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF
CENTRAL ASIA

VOLUME II

Nr 1

joint publication of

MOUTON & CO
THE HAGUE

OTTO HARRASSOWITZ
WIESBADEN

EDITORIAL BOARD

PROF. DR. W. EBERHARD (Berkeley)
PROF. DR. K. ENOKI (Tokyo)
PROF. DR. R. N. FRYE (Cambridge, Mass.)
PROF. DR. K. GRØNBECH (Copenhagen)
PROF. DR. O. MAENCHEN-HELFEN (Berkeley)
PROF. DR. K. H. MENGES (New York)
PROF. DR. N. POPPE (Seattle)
DOZ. DR. O. PRITSAK (Hamburg)
PROF. DR. A. Z. V. TOGAN (Istanbul)

EDITOR IN CHIEF:

PROF. DR. K. JAHN (Leiden)
ADDRESS: WILHELMINAPARK 6, UTRECHT (Holland)

★

The Central Asiatic Journal appears 4 times per annum. Each issue consists of approximately 80 pages, to which illustrations are added as occasion requires.

For the United States of America, Germany, Austria, and Switzerland:
Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden (Germany), Friedrichstrasse 14
For all other countries:
Mouton & Co., Publishers, The Hague (Holland)

★

CONTENTS

A. A. MOSTAERT, CICM, Remarques sur le paragraphe 114 de <i>l'Histoire secrète des Mongols</i>	1
ALBERT E. DIEN, A Possible Early Occurrence of Altaic <i>Iduyan</i>	12
H. W. HAUSSIG, Die Quellen über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Awaren	21
W. HEISSIG, Ein moderner mongolischer Beitrag zur mongolischen Literaturgeschichte: Baldan Sodnam's <i>Abriss der mongolischen Literaturentwicklung</i>	44
F. D. LESSING, Miscellaneous Lamaist Notes, I: Notes on the Thanksgiving Offering	58
REVIEWS	72

REMARQUES SUR LE PARAGRAPHE 114 DE L'HISTOIRE SECRÈTE DES MONGOLS

par

ANTOINE MOSTAERT

Arlington

Une leçon fautive dans la transcription en caractères chinois du §114 et une inversion dans la glose chinoise du même paragraphe ont induit en erreur, diversement il est vrai, les auteurs à qui nous devons des restitutions et des traductions du texte mongol de l'*Histoire secrète*.

Dans l'édition de Ie Te-houei (1908), le §114 [3, 23b-24a] se lit comme suit :

Uduyid Merkid dūrberün buluyan mayalaitu maral-un (le texte a *marar-un*) *γodun γudusutu ičidungjaryay usun-u buluyan jalayaysan de'eltü tabun nasutu Küčü neretü* (le texte écrit *neletü*) *nidün-dür-iyen yaltu kö'üken-i bidan-u čer'üd nuntuy-tur qočoruy-san-i olju abčiraŋu Hö'elün* (le texte a *A'elün*) *eke-de sauŋa abču odču ögba*

L'édition de la Commercial Press (1936) écrit correctement [3, 24a] *Hö'elün*. En ce qui concerne les autres parties du texte, elle ne diffère de celle de Ie Te-houei que par la variante 亦赤勤札兒 中合黑 *i-tch'eu-k'in-tcha-eul-ho-he* = *ičikinjaryay* [3, 23b], qui y remplace la leçon 丨丨動丨丨丨丨 *i-tch'eu-toung-tcha-eul-ho-he* = *ičidungjaryay* de cette dernière.

Dans sa restitution du texte de l'*Hist. secr.* (*Manghol un Niuca Tobca'an, Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, 1935, p. 22), M. E. Haenisch a adopté la leçon *icidungjarhah*, la seule qu'en 1935 il ait pu connaître. Dans son Supplément intitulé *Die wichtigsten Textabweichungen in den Überlieferungen des Manghol un Niuca Tobca'an*, paru en 1937, il ne mentionne pas la variante que présente l'édition de la Commercial Press (= mss. *Kou*, collationné par lui à Pékin en 1936 avec l'édition de Ie Te-houei), selon toute apparence parce qu'il ne l'a pas considérée comme importante.

M. S. A. Kozin a vu que *ičidungjaryay* ne peut former un seul mot; seulement, prenant le mot *usun* „eau“, qui dans le texte de

l'édition de Ie Te-houei suit le terme *ičidungjaryay*, comme faisant partie du mot *jaryay*, il écrit dans sa première transcription du texte (*Sokrovennoe skazanie*, Moscou-Leningrad, 1941, p. 227) *ičidunj jarqaqusun*, et, dans sa seconde¹ (*op. cit.*, p. 424) *ičidun jarqayusun*. La variante *ičikin*, que présente l'édition de la Commercial Press est citée dans les Slovari (pp. 537, 584) — sans que toutefois cette édition soit expressément mentionnée —; mais, comme on vient de le voir, c'est la leçon *ičidung* qu'a adoptée M. Kozin dans sa restitution.

Shiratori Kurakichi (*Onyaku — Mōbun — Genchō — Hishi. A Romanised Representation of the Yüan-ch'ao-pi-shih [A Secret History of the Mongols] in its Original Mongolian Sound*, Tōkyō, 1942), bien qu'il ait basé son édition sur celle de Ie Te-houei (*op. cit.*, p. 6, Publisher's Explanations), a, dans le §114 (*op. cit.* 3.23b), remplacé la leçon *ičidungjaryay* de cette dernière par 亦赤勤 — | | | | (*ičikin-jaryay*), qui, au trait d'union près, est la leçon de l'édition de la Commercial Press. Shiratori aussi a donc vu qu'il s'agit de deux mots et non d'un seul; mais, au contraire de M. Kozin, il a rejeté la leçon *ičidung* comme incorrecte, d'où sa transcription *ičigin-žaryay*, dans laquelle *-gin* est un lapsus pour *-kin*.

Quant à la restitution de Pelliot (*Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres I à VI*, Paris, 1949, p. 29), au lieu de la leçon *ičidungjaryay* de l'édition de Ie Te-houei, ou de la variante *ičikinjaryay* de celle de la Commercial Press et du manuscrit datant des Ming qui était en la possession de Pelliot (*op. cit.*, p. III; p. 29, n. 1 et 2), on y lit les mots *ilkin jarqas*. En adoptant cette leçon, Pelliot s'est inspiré de la variante *ilgen jarqas* que présente dans ce passage le manuscrit de l'*Altan tobči* (nova), dont une copie lui avait été envoyée par Jamyang güng, président du Comité Scientifique de la République Populaire Mongole (C. Ž. Žamcarano, *Mongol'skie letopisi XVII veka*, Moscou-Leningrad, 1936, p. 80). Cf. Kozin, *Sokrovennoe skazanie*, p. 347; *Scripta Mongolica* I, vol. I, p. 63.

Avant d'examiner laquelle de ces différentes leçons: *ičidungjaryay*, *ičikinjaryay*, *ilgen (ilkin) jarqas* représente la rédaction primitive, voyons quelle signification est attachée aux deux premières par la glose et la version continue chinoises. Celles-ci sont d'accord

¹ Pelliot appelle assez improprement cette deuxième transcription une "retranscription en mongol classique" (*Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1949, p. 25, n. 2).

pour rendre le terme mongol par les mots 粉皮 *fen p'i*. L'expression *fen p'i* (m. à m. „farine — peau“), qui s'emploie le plus souvent au sens de „vermicelli“ (Williams, Giles), ou de “vermicelli made from bean-starch” (Mathews), ou de “flour sheets” (Prof. Iang Lien-cheng dans *HJAS*, 17 [1954], p. 315), doit évidemment avoir ici une autre signification. M. Haenisch lui a attribué le sens de “Puder-Pelz” (*Wörterbuch zu Manghol un Niuca Tobca'an*, p. 80), “Puder” rendant ici littéralement le mot *fen*, qui signifie aussi “fard”. M. Kozin traduit par “bouts de peau blanchis” (cf. *infra* le texte de sa traduction) les mots *ičidung ĵaryay*, que, comme on l'a vu, il a changé sans raison en *ičidun ĵaryayusun*. Il a donc apparemment pris le mot *fen* au sens de “blanc, blanchi”. Quant à Pelliot, qui rend *ilkin ĵarqas*, leçon adoptée par lui, par “peaux tannées” (*op. cit.*, p. 152) ou par “peau de chamois (?) tannée” (*op. cit.*, p. 152, n. 1), l'on ne peut savoir exactement comment il a compris la glose *fen p'i*. Une chose toutefois est certaine, c'est que, ni “peau tannée” ou “peau de chamois tannée” (Pelliot), ni “Puder-Pelz” (Haenisch), ni “bouts de peau blanchis” (Kozin), ne peut être ce que le glossateur a voulu dire en se servant de l'expression *fen p'i*. Celle-ci signifie ici “peau débarrassée de ses poils”. Cf. le 國語辭典 *Kouo iu ts'eu tien*, 1, p. 458b, où *fen p'i* est défini par 去毛之羊皮 *k'iu mao tcheu iang p'i* “peau de mouton dégarinée de sa laine.”

Ici je ferai observer que du fait que le glossateur s'est servi du seul terme chinois *fen p'i* pour traduire les deux mots mongols, lesquels, dans la transcription, ont été réunis par un crochet, comme s'ils ne constituaient qu'un mot unique — ce qui explique l'erreur de M. Haenisch — il est assez naturel de conclure que les deux mots doivent former un mot-couple dont les deux éléments sont synonymes, tels que sont p. ex. les mots-couples *arūs durūs* “peau — écorce” = “peau”, *arūs k'örös* “peau — épiderme” = “peau” de l'ordos (*Dict. ord.*, p. 31a).

Le second de ces deux mots est transcrit *tcha-eul-ho-he* (cf. *supra*), transcription à interpréter en *ĵaryay*. Pelliot a considéré la transcription chinoise comme inexacte et a adopté la leçon *ĵarqas* qu'il lisait dans l'*Altan tobči* (nova). Cf. *supra*. Mais cette dernière forme est manifestement fautive. Elle doit son origine à une confusion: par suite de la ressemblance graphique de ces deux lettres en écriture mongole, le -γ final de *ĵaryay* a été pris pour un -s. Le mot *ĵaryay* a survécu en kalmouk, où il se prononce *zaryvç* et signifie “haarloses Ziegenfell” (Ramstedt, *Kalm. Wörterb.*, p. 467b).

Le sens général du mot *jarɣaɣ* étant “peau débarrassée de ses poils”², il faut s’attendre à ce que le premier des deux mots qui forment le mot-couple discuté ici lui soit synonyme. Comme on l’a vu plus haut, ce premier mot a dans l’édition de Ie Te-houei la forme *ičidung*, tandis que, dans celle de la Commercial Press et dans le manuscrit datant de l’époque ming que possédait Pelliot, il se présente sous la forme *ičikin*³. C’est avec raison que Pelliot a rejeté la leçon *ičidung*, 動 *toung* étant manifestement une faute pour 勤 *k’in*; mais il y a lieu d’examiner si *ičikin*, qu’on lit dans deux manuscrits, est la leçon primitive, ou si ce mot aussi est une altération.

Un mot *ičikin* n’est attesté nulle part, que je sache. Tous les dictionnaires l’ignorent. Il est vrai que M. Kozin (*op. cit.*, p. 537) donne le mot comme appartenant au mongol écrit et ayant la même signification que le prétendu mot *ičidun* (le texte écrit *ičidung*), auquel il attribue le sens de “belenyi” [“blanchi”], mais cette affirmation me semble être sujette à caution. Pelliot n’a pas cru à la leçon *ičikin* et il a préféré une leçon *ilkin*, qui, comme je l’ai dit plus haut, lui a été suggérée par le texte qu’il lisait dans la copie du manuscrit de l’*Altan tobči* (nova). Je suis d’accord avec lui, parce que, comme on le verra, *ilkin* est précisément le mot qu’on attend ici.

A première vue, une faute 赤 *tch’eu* (= *či*) pour 勒 *le* (= *-l*), deux caractères dont l’un n’a aucune ressemblance graphique avec l’autre, semble assez malaisée à expliquer, mais, en somme, elle ne l’est pas plus que certaines autres fautes qu’on lit, tant dans l’édition de la Commercial Press que dans celle de Ie Te-houei. P. ex.: 周 *tcheou* pour 額 *ngo*, dans *bülejü* pour *büle’e* (§254 [II.24a3]); 延 *ien* pour 列 *lie*, dans *keleyen* pour *kelele* (§255 [II.29b3]), etc. La transcription originale doit avoir été *i-l(e)-k’in*, à lire *ilkin*. Au cours de la transmission du texte, le petit 勒 *le* ayant été remplacé fautive-ment par un petit 赤. *tch’eu*, de façon à donner au mot la forme *i-tch’(eu)-k’in*, à lire *ičkin*⁴, on a donné, à une époque postérieure, au

² Cf. aussi chez Ramstedt, *loc. cit.*, les formes correspondantes turques: alt. *jarɣaɣ* “lederner Kaftan”; kirg. *jarɣaɣ* “haarloses Ziegenfell”; čuw. *šurɣaɣ* “Häutchen, Membran”.

³ J’ignore quelle est la forme qu’on lit dans le mss. de Palladius. M. Haenisch n’en dit rien dans ses *Wichtigsten Textabweichungen*.

⁴ Les transcripteurs se sont aussi servis du même petit *tch’eu* pour rendre l’affriquée *č*, finale de syllabe, dans le mot transcrit *mo-tch’(eu)-ki*, à lire *möčgi-* (§88 [2.26b 1,2]) “suivre les traces”, vocable qui correspond à *mo. möski-*, ord. *möšk’χö-* (*Dict. ord.*, p. 471b) et *kalm. möšk’-* (Ramstedt, *op. cit.*, p. 267a).

caractère *tch'eu* la même dimension qu'avaient les autres caractères transcrivant le mot. C'est ce qui a donné à ce dernier son aspect actuel: *i-tch'eu-k'in*, à lire *ičikin*. Le traitement qu'a reçu *ičkin*, altéré de *ilkin* et devenu *ičikin*, est donc exactement le même que celui qu'a subi de la main d'un copiste le mot pour "fouler aux pieds." Dans la transcription que nous montrent l'édition de la Commercial Press et celle de le Te-houei (§275 [12.30a1]), ce mot se présente sous la forme *ko-tch'eu-k'i-le* (= *gečikile-*), transcrit avec un grand *tch'eu* (= *či*), mais il n'y a pas à douter qu'à l'origine il ne l'ait été avec un petit *tch'eu* (= *-č*), et que, par conséquent, il ne faille le lire, non pas *gečikile-*, mais *gečkile-*, qui est la seule forme correcte. Cf. le mot *gički-* "fouler aux pieds" du *Mukaddimat al-Adab*⁵ et le moghol *gičkā-* id. (Ramstedt, *Kalm. Wörterb.*, p. 211a)⁶.

Le mot *ilgen* de l'*Altan tobči* (nova) est une forme dialectale moderne. La forme du mongol écrit est *ilgin* ~ *ilgi*, mot que le *Mongyol üsüg-ün quriyaysan bičig*, 2.98a, traduit par 去毛皮 *k'iu mao p'i* "peau débarrassée de ses poils". Kowalewski, p. 309b, rend le mot par "peau préparée de chamois, d'élan". Le *Manžu üges-ün toli bičig*, 15.78b, qui, quant à son contenu, doit être identique au *Manžu mongyol ügen-ü toli bičig* que Kowalewski donne comme sa source (Introduction, XI; p. 309b), définit le mot comme suit: *Buyu жүр-үн јерге-ын гөрүгесүн-ү arasun-u üsü-yi јүлүјү eldegsen-i inu ilgi kememüi* "Celles des peaux de cerf, de daim et d'autres bêtes sauvages de même espèce, dont a on arraché les poils et qu'on a corroyées, on les appelle *ilgi*".

Le mot *ilgin* ~ *ilgi* continue de vivre dans les dialectes. Cf. *kalm. ilgn* "Ziegenleder"; *ilganē arsn* "haarloses Fell" (Ramstedt, *Kalm. Wörterb.*, 207a); ord. *ilge* ~ *elge* "peau de mouton ou de chèvre tannée et débarrassée de sa laine ou de ses poils et qui a été fumée" (*Dict. ord.*, p. 236b); khal. *ilge* "laïka, zamša" ["cuir fin, cuir de chamois"] (Rinčine, *op. cit.*, 118a). Notons aussi que le *Mukaddimat al-Adab* (N. Poppe, *op. cit.*, pp. 390a, 391b) connaît le mot sous la forme *ilyin* et au sens de "saf'yan" ["maroquin"]⁷.

⁵ N. Poppe, *Mongol'skii slovar' Mukaddimat al-Adab*, p. 221b, *köl dora gičkibe yajari* "popiral pod nogami zemlyu" ["il foula la terre sous ses pieds"].

⁶ A rapprocher aussi mo. *giškile-* "fouler aux pieds", ord. *geš^kχile-* id. (*Dict. ord.*, p. 263a); khal. *gišgele-* id. (Rinčine, *Kratkii mongol'sko-russkii slovar'*, p. 51a).

⁷ Le mandchou *ilgin* signifie "enthaarte Haut, gegerbte Tierhaut, Leder" (E. Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache*, Tōkyō, 1952, p. 494).

Comme on le voit, la notion commune qui se dégage des différentes acceptions du mot *ilyin* / *ilgin* ~ *ilgi* ~ *ilge*, etc. est celle de "peau préparée dégarnie de ses poils", ce qui est aussi le sens général de *jarɣay*, et il est manifeste que *ilkin jarɣay* est un mot-couple dont les deux éléments sont synonymes et que la glose et la version continue ont très bien rendu par *fen p'i* "peau qui a été débarrassée de ses poils ou de sa laine".

Quant à la forme *ilkin* de l'*Hist. secr.*, où l'on voit *-lk-*, pour *-lg-* de *ilgin* du mongol écrit et *ilgɳ*, *ilge*, etc. des dialectes vivants, cf. *Hist. secr.*, §56, *tolkis-* "ondoyer (eau sous l'action du vent)", en regard de mo. *dolgis-* et kalm. *dol'gɳs-* (Ramstedt, *Kalm. Wörterb.*, p. 94b) id.⁸

Faisons observer aussi que, dans le §114, le mot-couple *ilkin jarɣay* est employé en fonction d'adjectif déterminant *usun-u bulu-yan* "zibeline d'eau" (= "peau de zibeline d'eau").

Une autre particularité qui a induit en erreur les différents auteurs à propos de ce paragraphe 114, est que, en ce qui regarde les deux derniers mots, la glose ne correspond pas au texte glosé. Dans l'édition de la Commercial Press ainsi que dans celle de Ie Te-houei, le texte dit *abčū odčū ögba*, m. à m.: "prenant allant donnèrent", mots qui sont glosés par 將着與着去了 *tsiang tche iu tche k'iu leao* m. à m.: "prenant donnant allèrent". On constate donc une inversion dans la glose, laquelle, normalement, devrait être: *tsiang tche k'iu tche iu leao*. En présence de cette anomalie, les différents auteurs ont pensé que le texte mongol était fautif et ils l'ont changé en le faisant correspondre à la glose. M. Haenisch (*Monghol un Niuca Tobca'an*, p. 22) restitue donc le texte en *abcu okcu otba*. M. Kozin écrit, *op. cit.*, p. 227, *abčū okčū otba*, et, p. 424, *ögčū odba* [sic]. Chez Shiratori Kurakichi (*op. cit.*, 3.24a) nous lisons *abčū ögčü odba*. Quant à Pelliot, bien que, dans la restitution du texte (*op. cit.*, p. 29), il ait écrit *abčū otčū ökba*, il s'est repris et, dans la note 4 de la même page, il a écrit: corr. *ökčü otba*.

Cette "correction" qu'ont apportée au texte mongol les divers auteurs est indéfendable. Le texte mongol n'est pas fautif. Les mots *abčū od-* forment ici une expression dont on ne peut dissocier les termes qui la composent. *Abčū od-*, m. à m. "prenant aller" signifie

⁸ L'alternance *-lg-* ~ *-lk-* se voit aussi dans les mots de l'*Hist. secr.* *jalgi-* (§§78, 254) ~ *jalki-* (§145) "avalier" et *ulgi-* (§166) ~ *ulki-* (§160) "calomnier". Ces deux mots sont en mongol écrit *jalgi-* et *olgi-*.

“emporter, emmener” et est l’antonyme de *abčira-* “apporter, amener” (< *abču ire-* m. à m. “prenant venir”). Le verbe complexe *abču od-* se lit à plusieurs reprises dans l’*Hist. secr.* P. ex.: §80 [2. 16a4] *barižu abču odba* “[le saisissant, ils [l’] emmenèrent”; §90 [2.28a4,5] *širya ayta-tan-i de’erme abču odba* “des brigands ont emmené les hongres isabelle”; §128 [4.2b3,4] *Taičar Joči Darmala-yin adu’un de’ermedčü abču odču’ui* “Taičar s’emparant du troupeau de chevaux de Joči-Darmala l’emmena”. *Abču od-* ou *abču yabu-* (§72) de l’*Hist. secr.* correspond à *aptš od-* ou *aptš jow-* “wegführen” du kalm. (Ramstedt, *Kalm. Wörterb.*, p. 19b), *ab’tš’i jawu-* ou *awā’tš’i-* (< **abu’ā i’tš’i-* m. à m. “prenant aller”) “emporter; emmener” de l’ord. (*Dict. ord.*, pp. 1a, 36b), *avč yavakh* “unosit” [“emporter”] du khal. (Rinčine, *op. cit.*, 12ab), etc. *Hö’elün eke-de sauγa abču odču ögba* est donc à traduire par “à Hö’elün eke, l’emportant, ils le donnèrent à titre de *sauγa* (cadeau)”.

La phrase “corrigée” *Hö’elün eke-de sauγa abču ögčü odba*, dans laquelle *odba* est séparé de *abču*, présente une construction défectueuse qui ne donne pas de sens satisfaisant, et traduire *ögčü od-* par “hinschenken, hingeben” (Haenisch, *Wörterbuch zu Manghol un Niuca Tobč’an*, p. 129) est impossible.

Quant à l’inversion *tsiang tche iu tche k’iu leao* “prenant donnant allèrent” pour *tsiang tche k’iu tche iu leao* “prenant allant donnèrent”, elle ne peut qu’être due à une inattention d’un copiste ne sachant pas le mongol.

Faisons observer aussi que, dans la version continue, ce paragraphe se termine par les mots 與了訶額命母親 *iu leao Hongo-liun mou ts’in* “ils [le] donnèrent à la Mère Hö’elün”, ce qui suggère que la traduction a été faite sur une phrase qui avait pour prédicat le verbe *ögbe* (= *iu leao*) “donnèrent”, non un verbe *odba* “allèrent”.

Le texte du §114, tel qu’il se lit dans l’*Altan tobči* (nova) est altéré en plusieurs endroits, entre autres à la fin. Il nous fournit toutefois un indice qui peut avoir une certaine valeur. En effet, le dernier mot de la phrase n’y est pas *odba*, mais *ögbe*: ... *abčiražu Ögelen eke-de sauγ-a kemen ögbe* “[l’] apportant, ils [le] donnèrent à Hö’elün eke, disant [c’est un] cadeau” (*Scripta Mongolica*, I, vol. I, p. 63, 1.4).

Voici comment les divers auteurs ont traduit le §114, dont le lecteur a lu la transcription du texte mongol au commencement du présent article.

Haenisch (*Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, 1948, p. 29): "Als die Uduyt-Merkit flüchteten, hatten sie einen fünfjährigen glanzäugigen kleinen Knaben namens Kütschu, bekleidet mit einer Zobelmütze, mit Stiefeln aus dem Fußfell einer Hirschkuh und mit einem Rock, zusammengesetzt aus Wasserzobelfell, im Lager zurückgelassen. Den fanden unsere Krieger, nahmen ihn mit und brachten ihn der Mutter Ho'elun als Geschenk."

Kozin (*op. cit.*, p. 105): "Kogda bežali Uduit-Merkity, to naši ratniki podobrali brošennogo v ikh kočev'e pyatiletnego mal'čika, po imeni Kuču. On byl v sobol'eï šapočke, v sapogakh iz maral'ikh lapok i v šubke, podobrannoi iz belenykh obrezkov sobolinykh škurok. Vzgljad u nego byl, kak ogon'. Ratniki uvezli ego i podnesli v podarok Oelun-eke." ["Lorsque les Uduit-Merkit prirent la fuite, alors nos soldats ramassèrent un garçon de cinq ans, appelé Kuču, qui avait été abandonné dans leur campement. Il avait un bonnet de zibeline, des bottes en [peau de] patte de biche, et une petite pelisse faite en assemblant des bouts blanchis de peaux de zibeline. Il avait le regard comme du feu. Les soldats l'emportèrent et le présentèrent à titre de cadeau à Oelun-eke."]

Pelliot (*Histoire secrète des Mongols*, pp. 151-152): "Quand les Uduyit Märkit s'en allaient en hâte, nos troupes trouvèrent dans leur camp et amenèrent un jeune garçon resté en arrière qui avait un bonnet de zibeline, des bottes en peau de jambe de biche, un vêtement fait de peaux de loutre tannées et cousues ensemble [en note: Ou: "fait de peau de chamois (?) tannée et de loutre cousus ensemble"]; il avait cinq ans, s'appelait Küčü, et dans ses yeux il y avait du feu. On l'envoya et le donna à Hö'älün-ākä comme *sauqa*⁹."

Ce paragraphe 114 peut être traduit plus correctement comme suit: "Au moment où les Uduyid Merkid s'en allaient en hâte, nos soldats avaient trouvé, resté en arrière dans le campement, un petit garçon de cinq ans, ayant du feu dans ses yeux, dont le nom était Küčü, et qui avait un bonnet de zibeline, des bottes en [peau de] patte de biche et un vêtement fait en cousant ensemble (m. à m.: "en unissant bout à bout") des peaux de "zibeline d'eau" dépouillées

⁹ Pelliot traduit *usun-u buluyan*, m. à m. "zibeline d'eau" par "loutre". Cette traduction lui a été inspirée par le texte de l'*Altan tobči* (nova), qui remplace *usun-u buluyan* par *usun-u qaliyun* "loutre d'eau" (*Op. cit.*, p. 63, l. 2). Mais le texte de l'*Altan tobči* est altéré.

de leurs poils; ils l'avaient apporté, et, l'emportant, ils le donnèrent à titre de cadeau¹⁰ à Hö'elün eke."

Il ne manquera peut-être pas d'intérêt de montrer, avant de terminer cet article, comment les auteurs mongols qui ont "traduit" l'*Hist. secr.* en mongol moderne ont rendu ce paragraphe 114.

Altanwačir dans *Altanwačir-un orčiyuluysan Mongγol-un niyuča tobčiy-a* (Histoire secrète des Mongols traduite par Altanwačir), Kagan, 1941,¹¹ p. 42, écrit: *Üdüyid Merged dūrberün buluy-un malay-a-tu maral-un yodal* (fautif pour *yodun*) *yudasutu* (écrit fautive-ment *yadasutu*) *qar-a üsütü buluy-un debeltü tabun nasutu Jüčü neretü nidün-dür inu γal-tu köbegün-i bidan-u čirig-üd nutuy-tur qočoraysan-i olju abčiraju Egerün eke-dür čuyar abču odču öggübe*. "Au moment où les Üdüyid Merged s'en allaient en hâte, nos soldats avaient trouvé, resté en arrière dans le campement, un garçon de cinq ans, ayant du feu dans ses yeux, dont le nom était Jüčü et qui avait un bonnet de zibeline, des bottes en [peau de] patte de biche et un vêtement de zibeline à poils noirs. Ils l'avaient apporté et, en corps, l'emportèrent et le donnèrent à Egerün eke."

Bökekešig, dans *Mongγol-un niyuča tuyuži* (Histoire secrète des Mongols), K'ailou, 1941¹², p. 69, "traduit" comme suit: *Üdüyid Merkid mengden buruyulaqui-dayan bulayan malay-a-tu maral-un siri-yin* (pour *sigire-yin*) *arasun-u γutul-tu jičidungjirγal* [sic] *usun-u bulayan arasun-u jalyaysan debel-tü tabun nasutu Jiuču nere-tü . nidün-dür-iyen γaltu . köbegün-i bidan-u čireg-üd nutuy-tur qočoray-san-i olju abčiraju Ögelün eke-dür jarudasun bolyaju odju öggübei*. "Quand les Üdüyid Merkid s'enfuyaient alarmés, nos soldats avaient trouvé, abandonné dans le campement, un garçon de cinq ans, ayant du feu dans ses yeux, dont le nom était Jiuču et qui avait un bonnet de zibeline, des bottes en peau de jambe de biche et un vêtement fait en cousant ensemble (m. à m.: "en unissant bout à bout") des peaux de zibeline d'eau "jičidungjirγal". Ils l'avaient apporté et ils allèrent le donner à Ögelün eke pour qu'il lui servît de domestique."

¹⁰ Le texte appelle ce cadeau *sauya*. Pour ce mot le *Mukaddimat al-Adab* et Ibn al-Muhammad ont la forme *sauyat* (N. Poppe, *op. cit.*, pp. 319a, 446a). Cf. P. Pelliot, *Sao-houa, Sauya, Saurat, Saguata*, TP, XXXII [1936], pp. 230-237.

¹¹ Cf. W. Heissig, *Mongolische Neudrucke und Neuerscheinungen*, MS, VIII [1943], p. 267.

¹² Cf. W. Heissig, *op. cit.*, p. 266.

Kešigbatu, dans *Mongyol udq-a-yin Yuwan ulus-un niyuča tobčiy-a* (Histoire secrète de la dynastie Iuen en langue mongole), 1940¹³, p. 43, écrit: *Urida Udud Merged bačimdan buruyulaqu čay-tu küriy-e-nü dotor-a tabun nasutai nigen üčüken köbegün-i orkišu yabuysan büged nere-yi asayubasu Jüči kememüi Ene köbegün törögsen anu sayiqan büged . nidiün-degen gereltei . nigen jaq-a usun bulyan-u debel emüsčü toloyai-dayan bulyan malayai-tai köl-degen goos buyu-in turai-bar üiledügsen yutul-i emüsügsen amui. čirig morin kürkü čaytu olju abuyad Ögelen eke-dür kürger-e öggügsen ajiyu.* "Auparavant, au moment où les Udud Merged s'enfuyaient en grande hâte, ils étaient partis, abandonnant dans le campement un petit garçon âgé de cinq ans. Si vous demandez [son] nom, il s'appelait Jüči. Ce garçon était né joli, il avait de l'éclat dans ses yeux. Il était revêtu d'un vêtement [fait de peaux] de zibeline d'eau. Sur sa tête il avait un bonnet de zibeline et il était chaussé d'une paire de bottes faites [de peaux] de sabot de cerf. Au moment où les soldats (m. à m.: "les soldats et les chevaux") étaient arrivés, l'ayant trouvé et pris, ils le donnèrent à titre de cadeau¹⁴ à Ögelen eke."

La "traduction" de Čengdü-yin Damdingsürüng, dans *Mongyol-un niyuča tobčiyen* (Histoire secrète des Mongols), Ulaan Khot, 1948¹⁵, p. 71, est la suivante: *Uduyid Merkid-ün dūrbeju dutayaysan-u qoyin-a teden-ü nutuy deger-e bulayan malay-a-tai . buyu-yin arasun yutul-tai . bulayan kögemei debel-tei . nidiün-degen yaltai . niyur-tayan čoy-tai . Küčü kemekü nere-tei . tabun nasu-tai köbegün qočoruy-san-i*

¹³ Cf. W. Heissig, *op. cit.*, p. 267; A. Mostaert, *Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols*, Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Massachusetts, 1953, Introduction, XIX, n. 16.

¹⁴ *Kürger-e ög-* = *kürgeju ög-* "donner à titre de présent". Cf. ord. *k'urige* id. (*Dict. ord.*, p. 439b). Pour le "supin" remplaçant le converbum imperfecti, cf. la formule *kürger-e iregsen bičig* "lettre apportée", qu'on lit fréquemment dans les documents datant de la fin de l'empire, p. ex.: ... *γadaγadu Mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-ača kürger-e iregsen kitad üsüg-ün bičig-tür* ... "dans une lettre en caractères chinois apportée de la part du Li fan iuen ..." (document inédit datant de 1904). La formule plus régulière se lit p. ex. dans un document daté de 1694 reproduit dans le 巴彥塔拉盟史資料集成 *Pa ien Pa la meng cheu tzeu leao tsi tch'eng*, p. 23, l. 3-4: *γadaγadu Mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-ača kürgeju iregsen bičig-tür* "dans une lettre apportée de la part du Li fan iuen".

¹⁵ La première édition de cet ouvrage a paru à Ulän batur en 1947. Cf. P. Aalto, 'Zur Geschichte der Yuan-ch'ao-pi-shi-Forschung' (Sonderabd. aus dem *Journ. de la Soc. Finno-ougrienne*, 1951), p. 3, n. 3; W. Heissig, 'Some glosses on Recent Mongol Studies,' *Studia Orientalia*, XIX: 4, p. 10.

man-u čerig-üd olju abčirayad . Ögelün eke-dü beleg bolyan ögbe.
 “Après que les Uduyid Merkid s'étaient enfuis en toute hâte, dans leur campement, nos soldats avaient trouvé, resté en arrière, un garçon de cinq ans, dont le nom était Kücü, qui avait un bonnet de zibeline, des bottes en peau de cerf et un vêtement en peau de ventre de zibeline, et qui avait du feu dans ses yeux et de l'éclat sur son visage. Ils l'avaient apporté et le donnèrent à Ögelün eke, à titre de cadeau.”

Il est manifeste que les différents auteurs mongols n'ont su que faire de l'expression *ičidung(ičikin)jarayay*.

Quant au mot *sanya*, Altanwačir l'a rendu par *čuyar* “tous ensemble” et Bökekešig par *jarudasun* “serviteur, domestique”. Kešigbatu a compris qu'il s'agit de “cadeau”. Damdingsürüng rend le mot correctement par *beleg* “cadeau, présent”.

Il est aussi intéressant de constater que les quatre auteurs finissent la dernière phrase du paragraphe par le verbe *ög-* “donner”, et que l'un deux, Altanwačir, s'est servi pour terminer sa phrase des mots mêmes qu'il lisait dans les deux éditions. Nonobstant la glose chinoise lui intervertit l'ordre des mots, il n'a donc pas pensé que *abču odču ögba* constituât un texte défectueux, ayant besoin d'être corrigé en *abču ögčü odba*.

A POSSIBLE EARLY OCCURRENCE OF ALTAIC *IDUTAN*

by

ALBERT E. DIEN

East Asiatic Library University of California, Berkeley

Many investigators have carefully examined the Chinese transcriptions of Altaic words and have identified most of those transcriptions which can be solved with any degree of certainty.¹ While the remaining transcriptions will probably not yield conclusive interpretations, some are so intriguing that they merit special consideration. Chief among these are those transcriptions which may involve religious terms of the Altaic speaking peoples. This paper is concerned with one of these, a possible transcription of *iduyan*, "female shaman".

With the death of Bilgä Qayan and the accession of his son in 734 A.D., a period of relatively peaceful relations between the Tölis Turks and the Chinese drew to an end.² The new qayan soon made preparations to attack the Khitans. The Chinese, to whom the Khitans had recently become allied, felt this assault to be against the best interests of the Central Kingdom. When the Turks

¹ This paper was read at a meeting of the Western Branch of the American Oriental Society in Seattle on April 23, 1955. The writer wishes to express his gratitude to Prof. P. A. Boodberg for his guidance and advice in the preparation of this paper.

The abbreviations used in the paper are:

JA *Journal Asiatique*

TCH *T'ang ch'eng-hsiang ch'ü-chiang Chang hsien-sheng wen-chi* 唐丞相
曲江張先生文集, Ssu-pu ts'ung-k'an ed., 1922.

TP *T'oung Pao*

TWH *T'ang ch'eng-hsiang ch'ü-chiang Chang wen-hsien kung-chi* 唐丞相
曲江張文獻公集, Shanghai, Commercial Press, 1946.

The references in the standard histories are to the K'ai-ming edition, Shanghai, 1941.

² The death of Bilgä and the problem of the identity of his successor were discussed by Pelliot in 'Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale: VI. L'inscription chinoise de Bilgä qayan,' *TP* 26 (1928-29), 229-248.

turned back, apparently defeated, there was much rejoicing at the Chinese court.³

In the collected works of Chang Chiu-ling 張九齡,⁴ the distinguished T'ang dynasty statesman and literatus, are found three intelligence reports presented to the Emperor at this time by Chang concerning rumors of the death of the Turkish qayan. The first report announced that a tribesman had fled to the Khitan with the news of the death of an important, but unidentified, Turk. The second, that further consideration led one to believe that it was the qayan who had died. The final report transmitted information from a frontier general that a Khitan woman had come from the Turks with definite knowledge of the death of the qayan. The second report is translated below.⁵

"Earlier, [through the agency of] Niu Hsien-t'ung 牛仙童⁶ there was promulgated an imperial decree ordering the previously specified Khitan brought in and questioned about [some details which were] intricate and vague. Your vassals have availed themselves [of this opportunity] to learn the reason for the withdrawal and dispersal of the Turks.

"The *i-t'u-kan* 伊吐干⁷ was captured and made to trail along for five days. Then one night [that person] slipped away and returned. Each day [that person] indeed saw all the various officers of the Turks before the headquarters tent weeping to the point of slashing their faces.⁸

³ See *Tzu-chih t'ung-chien* (*Ssu-pu ts'ung-k'an* ed.) 214.5a-b, where the defeat of the Turks by the Khitan and Hsi is placed in 735. Ssu-ma Kuang's source for the battle was probably TCH 14.3a-b.

⁴ The biography of Chang Chiu-ling (678-740) appears in *Chiu T'ang shu* 99.3379b and *Hsin T'ang shu* 126.3963d. The public documents written by Chang and contained in his collected works (TCH and TWH) are an important source of information for the events of these years. Some of these have been utilized by E. G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London, 1955.

⁵ TCH 14.5b; TWH 8.24b-25a.¹ This report is also contained in the *Ch'üan T'ang wen* 全唐文 289.4a-b.

⁶ Niu Hsien-t'ung was a eunuch often employed as an imperial envoy. He was executed in 739 for accepting bribes (*Chiu T'ang shu* 9.3085a).

⁷ Anciently pronounced *i-t'uo-kân* (*Grammata Serica* 604a, 62d, 139a). All three texts have *yü* 于 in the first occurrence of this word, TCH has *kan* in its second occurrence. There is no doubt that *kan* is meant.

⁸ We follow *Ch'üan T'ang wen* here as it agrees with what is said of the mourning customs among the Turks in *Chou shu* 50.2340a. TCH and TWH have *cheng* 整 for *li* 勞. The latter, used chiefly to describe this mourning custom, is not well known. This circumstance perhaps explains its replacement by the more common *cheng*.

"If this be true and we rely on it, then surely the Minor Qayan⁹ has been wounded unto death. If it were not so, [the facts] would not tally like this. [And more] when one examines and observes the character and temper of the *i-t'u-kan* [it is obvious] this person would not dare to speak recklessly. This information is certainly not baseless, there has been a defeat inflicted by Heaven. On the return to their native dwellings, assuredly they had this additional affliction. The destruction and extinction of these deformed caitiffs will have commenced with this.

"As distance is no consideration in the operation of the sage-like virtue of Your Majesty, those strange and discordant ones have been caused to obliterate themselves. You did not belabor the leaders and followers [of your armies], yet you have purified Shao and Mo (i.e. the northern regions). Your vassals have obtained and proffer this [intelligence] for the temple reckoning and we cannot control our dancing for extreme joy."

It is clear from the use of the demonstrative adjective *ch'i* 其 before the first occurrence of *i-t'u-kan* that the transcription represents a title, apparently used by the Khitans. The language of the Khitans is thought to have been predominantly Mongol with loan words from Tungus and Turkish. Pelliot described the language as "strongly palatalized Mongol".¹⁰ Assuming *i-t'u-kan* to be a title, the Mongol word *iduyan*, "female shaman", comes to mind.

Shamanism is believed to have once existed through most of Eastern Asia. It gave way to religions from the West and is now found among scattered Turkish, Mongol, and Tungus tribes, and throughout the Paleo-Siberian peoples.¹¹ The occurrence of female shamans among the northern tribes is well attested in the Chinese sources. A shamaness is mentioned among the T'o-pa as early as

⁹ The title of Minor (*hsiao* 小) Qayan may have been held by the successor of Bilgä before the latter's death. Elsewhere Chang speaks of the "newly established [Qayan]" (TCH 14.3a). Bilgä qayan was referred to in the Chinese sources as the Minor Šad, a title which harked back to the post he had held before his accession as qayan.

¹⁰ K. Menges, 'Titles and organizational terms of the Qytan (Liao) and Qara-Qytai (Si-Liao),' *Rocznik Orientalistyczny*, (Krakow) 17 (1953), 68-79; Pelliot, 'A propos des Comans,' *JA*, 11:15 (1920), 146-7; K. Wittfogel and C. S. Feng, *History of Chinese Society: Liao*, Philadelphia, 1949, pp. 22-23.

¹¹ G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, pp. 4-8; I. M. Casanowicz, 'Shamanism of the Natives of Siberia,' *Annual Report of the Smithsonian Institution*, 1924, p. 422.

388 A.D.¹² It is of interest in this connection that the infamous An Lu-shan, the rebel of the T'ang, was born of a Turkish sorceress who made her living by foretelling the future.¹³

The discussion between Shirokogoroff and Laufer, among others, and the articles by Németh and Pelliot, have focussed attention on the masculine terms among the Altaic speaking tribes: *shaman*, *qam*, *yad'ci*, etc.¹⁴ Little has been said of the names applied to the women.

The earliest indisputable occurrence of this word known to me is in the *Hua-yi yi-yü* 華夷譯語 of 1389, where the word is transcribed as *i-tu-kan* 赤都罕, *iduxan*, that is, *iduyan*, and is defined as *shih-p'o* 帥 (sic for 師) 婆 "a witch or exorcist".¹⁵

¹² Haneda Toru, 'Hoppō minzoku no aida ni okeru 'fu'ni tsuite (Shamans among the Northern Peoples),' *Geibun*, 7.12 (1916), 1-22, especially pp. 1-6; J. J. M. de Groot, *The Religious Systems of China*, Leiden, 1892-1910, vol. 6, 1223 ff. See also *Wei shu* 103.2132a.

¹³ *Chiu T'ang shu* 200A. 3620b. This was noted by W. Eberhard, 'Remarks on Širalya,' *Oriens*, I (1948), 220, note 1.

¹⁴ B. Laufer, 'Origin of the Word Shaman,' *American Anthropologist*, n.s. 19 (1917), 361-71; N. D. Mirov and S. M. Shirokogoroff, 'Šramana-Shaman. Etymology of the Word 'Shaman',' *North China Branch, Royal Asiatic Society, Journal*, 55(1924), 105-130; Pelliot, 'Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans le texte chinois,' *JA*, 11:1 (1913), 466-9, J. Németh, 'Über den Ursprung des Wortes Šaman,' *Keleti szemle*, 14:3-4 (1914), 240-9; Poppe's review of Nioradze's book in *Asia Major*, 3(1926), 138. On *yad'ci*, cf. Pelliot, 'Sur la légende d'U'uz-khan en écriture ouigoure,' *TP*, 27 (1930), 299-301.

¹⁵ In the *Han jen lou pi chi* 涵芬樓秘笈, series 4, Shanghai, 1918, 1.16a. The value of the transcription is from M. Lewicki, *La langue mongole des transcriptions chinoises du XIVe siècle*, Travaux de la Société des Sciences et des Lettres de Wroclaw, Ser. A, nr. 29 (1929), 228 pp.

The Chinese translation of the *Secret History* has *shih-kung* 師公 for *böge*, "male shaman": cf. E. Haenisch, *Wörterbuch zu Manghol un niuca Tobca'an*, Leipzig, 1939, p. 16. The mother of An Lu-shan, mentioned above, was termed a *wu-shih* 巫師. The extension of the meaning of *shih*, as one who was adept in some skill, such as a musician or carpenter, to one who was adept in the occult practises is not well recorded in the dictionaries. The *Chi yün* 集韻 (Lien-t'ing *wu-chung* ed.) 1.43b has the form 婦師 *shih* with the definition "female shaman". *P'o* is a bound form used in compounds with the meaning of a familiar term for an old woman. *Shih-p'o* occurs during the T'ang (de Groot 6.1236). It also appears in Yuan drama meaning a witch or exorcist (*Kuo-yü tzu-tien* 5.2966).

The Altaic term *iduyan* is found to-day over a large area.¹⁶

Kalmuk:	<i>udayan</i> ^a	Alair-Buriat:	<i>od' öyöŋ</i> ^t
	<i>uduyan</i> ^a	Khalkha:	<i>uDDǎŋǧ</i> ^g
	<i>udŷpn</i> ^b	Dagur:	<i>yadayan</i> ^h
Buriat:	<i>udagang</i> ^c	Ordos:	<i>uḏagan</i> ⁱ
	<i>udagan</i> ^d	Yakut:	<i>udayan</i> ^j
	<i>odogong</i> ^c		<i>udoyan</i> ^k
Bargu-Buriat:	<i>uḐgǎ</i> ^e		<i>udagan</i> ^l
	<i>uḐ^agǎ</i> ^e		

Among the Tungus the word is limited to some of the northern tribes: *idakon*, *odakon*, *odoyan*^m.

¹⁶ The sources for the following forms are:

^a A. M. Pozdneev, *Kalmycko-russkij slovar*, St. Petersburg, 1911, p. 49b.

^b G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, p. 466a.

^c Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, London, 1935, p. 270.

^d K. M. Cheremisov, *Buriat-Mongol'sko-Russkij slovar*, Moscow, 1951, p. 474b.

^e N. N. Poppe, 'Skizze der phonetik des Bargu-Burjätischen,' *Asia Major*, 7 (1931), 362 and 375.

^f Poppe, 'Über die Sprache der Daguren,' *Asia Major*, 10 (1934), 197 and his 'The Groups **uya* and **üge* in Mongol Languages,' *Studia Orientalia*, 14 (1950), 12.

^g Poppe, 'Dagur,' p. 197.

^h Poppe, 'Dagur,' p. 197, and his *Dagurskoe narechie*, Leningrad, 1930, p. 81b. The form *yataxan* occurs in the vocabulary of Ibn Muhanna, Poppe, 'Mongol'skij slovar' Mukaddimat al-Adab,' *Trudy Akademii Nauk*, 14 (1938), 450, with the meaning "magician, sorcerer". These forms are probably derived from *iduyan* by way of a "breaking" *i*. A parallel example is Mo. *yaturyan* ~ *yataŋyan* "stringed instrument" < *ituyan* (Poppe, review in *Language*, 30.4 (1954), 572).

ⁱ A. Mostaert, *Dictionnaire Ordos*, Peking, 1941-44, p. 722a. Among the Ordos Mongols the word refers to midwives, but, as Mostaert points out, it is clearly a member of this group.

^j O. Böhlingk, *Jakutisch-deutsches Wörterbuch*, vol. 3 of A. T. von Middendorf's *Reise in den Äußersten Norden und Osten Sibiriens*, St. Petersburg, 1851.

^k Shirokogoroff, *Psychomental*, p. 270.

^l D. Dawydow, 'Jakutisches Wortregister,' *Archiv für Wissenschaftliche Kunde von Rußland*, 3 (1843), 330b. There is no distinction between *q* and *γ* in this vocabulary.

^m Shirokogoroff, *Psychomental*, p. 270 and his *Tungus-Russian and Russian-Tungus Dictionary*, Tokyo, 1944, II. 97b.

The dialect words closely resemble the forms found in the dictionaries of Written Mongol. These are:¹⁷

iduyan^{ab}

udayan^{cd}

uduyan^e

The widespread occurrence of the word, in contrast to the different names by which male shamans are known, was interpreted by V.F. Troshchanskij in 1902 to mean that the original shamans had been women, while the male shamans appeared after the Altaic tribes had become differentiated.¹⁸ Shirokogoroff noted, however, that the Northern Tungus had a tradition that the word was borrowed from the Yakut.¹⁹

The chief problem raised by *i-t'u-kan*, when it is considered as a transcription of *iduyan*, is the discrepancy of the dentals. One of the questions to be answered is whether *i-t'u-kan* served to transcribe a word **ituyan*, which was related to *iduyan*, or whether the transcription was a careless rendering of *iduyan*.

There is no clear answer when we turn to the etymology of *iduyan*. Mongol does not seem to offer any apparent roots, but Turkish has the verb *id-*, meaning "to send, to let come [from Heaven]". From

¹⁷ The sources for the following forms are:

^a O. Kovalevskij, *Mongolo-russko-francuzkij slovar'*, Kazan, 1844-1849, p. 293a.

^b I. J. Schmidt, *Mongolisch-deutsch-russisches Wörterbuch*, St. Petersburg, 1835 (Peking edition, 1939), p. 41b.

^c Kovalevskij, p. 381a.

^d K. Golstunskij, *Mongolo-russkij slovar'*, St. Petersburg, 1894-1901, p. 171a.

^e Kovalevskij, p. 386a.

The three forms of *iduyan*, *uduyan*, and *udayan* probably represent three stages in the development of the word. Ramstedt has pointed out that Written Mongol is not the depiction of a uniform language, but has represented in its vocabulary many later dialect forms (G. J. Ramstedt, 'Das Schriftmongolische und die Urgamundart,' (= SU) *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 21 (1903), p. 1 ff.). Ramstedt has also described what he called the "breaking" of *i*, that is, its change by vocalic attraction (Ramstedt, SU, p. 37). Poppe has described how initial *i* in Buriat, before a syllable having a vowel other than *i*, became the same as that vowel (Poppe, 'Bargu-Buriat,' p. 325). Finally the vowels other than *i* in unaccented syllables, that is, other than the first, have a tendency to lose their specific articulation (Ramstedt, SU, p. 34; Poppe, 'Bargu-Buriat,' p. 310). One can then project the development to have been *iduyan* > *uduyan* > *udayan*.

¹⁸ V. F. Troshchanskij, 'The Evolution of 'Black Faith' among the Yakuts' (in Russian), *Uchenyia zapiski imper. Kazanskogo U.*, 70.2 (1903), 118.

¹⁹ Shirokogoroff, *Psychomental*, p. 270. See also his 'Śramana-Shaman,' pp. 113-4.

it are derived dialectal variants of *idug*, meaning "blessed, fortunate, chosen by God, selected for sacrifice, fate".²⁰ *Idug*, meaning "holy", occurs in the Turkish inscriptions and was very common in Uighur Buddhist texts.²¹ *Iduγan* may be related to this word group.²²

In all the modern dictionary occurrences of this word, the dental consonant is always indicated as *d*. According to Ramstedt, in some dialects the lenes category, of which *d* is one, may have become unvoiced as early as the thirteenth century.²³ In modern Khalkha as well as other Mongol dialects, the dental lenis is unvoiced even in intervocalic position, where the other lenes are consistently voiced.²⁴

²⁰ A. von Gabain, *Alltürkische Grammatik*, Leipzig, 1950, 149: *idug* "heilig" (id-'schicken', nämlich vom Himmel). W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte*, St. Petersburg, 1893-1911, 4 vols., pp. 1360, 1381-3, 1397, and 1414; Menges and L. P. Potapov, 'Materialien zur Volkskunde der Türkvolker des Altaj,' *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 37 (1934), 65 note.

²¹ Stele of Kül teğin, E10; W. Bang and A. von Gabain, 'Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der Türkischen Turfan-Texte,' *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 17 (1931), 478. In a Uighur Buddhist text, *idug dar(a)ni* corresponds to *shen chou* 神祝 of the Chinese (see Haneda Toru, 'Kaikotsubun no *Tenchi hachiyō jinshu kōū hoi* (Addendum to the Uighur text of the *Tenchi hachiyō jinshu kyū*),' *Tōyōga-kuhō*, 5 (1915), 403.

²² In the list of T'o-pa surnames in *Wei shu* 113.2194b, *i-tou-chüan* (ancient *iet-tou-küwän*) 壹斗眷 is said to have been changed to *ming* 明. L. Bazin, 'Recherches sur les parlers T'o-pa,' *TP*, 39 (1950), 291, traced the transcription to a pre-Turkish *yilturqan*, perhaps related to Ma. *iletu*, Mo. *ile*, "clear, bright, manifest". It is tempting to see in the T'o-pa surname a transcription of *iduγan*. The use of *iduγan* as a clan name perhaps appears in the Ordos clan name *uDagat* which may derive from *uDagan* < *iduγan* (Mostaert, p. 722a). The occurrence of such phrases as *shen ming* 神明 led Maspero in 'Le mot *ming*,' *JA*, 223 (1933), 249-296 to conclude (p. 296) that *ming* "a été utilisé pour un mot homophone ayant le sens 'sacré'".

The possibility of *iduγan* ~ *id-* is strengthened if the T'o-pa surname and the title in Chang's document represent the same word, and *ming* indicates that the Altaic words mean "sacred, divine". In this connection there is an interesting passage in the *Kuo-yü* (*Ssu-pu ts'ung-k'an* ed.) 18.1a-b, "The sacred and divine [aura] descended on them; if in men, they were called *hsi* 'male shamans', if in women, they were called *wu* 'female shamans'." 明神降之在男曰覡在女曰巫. The Buriats, among others, hold to the belief that the first shaman was sent down from heaven (Garma Sanschjew, 'Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten,' *Anthropos*, 23 (1928), 976).

²³ Ramstedt, *SU*, pp. 14-15. The 13th century transcriptions of Guiragos had *t* and *th*. Thus *nidün* was transcribed as "nitun".

²⁴ Ramstedt, *SU*, pp. 14-15, 19.

Iduyan is said to occur with a *t* among the Buriats. Most of the citations can be traced to an entry by Potanin.²⁵ Troshchanskij lists among eight forms of *iduyan* three with *t*. He did not, however, reveal his sources, nor is it clear in which dialect each of these forms appears.²⁶ The similarity to Western ears of the voiceless *d* and Russian *t*, and the use of material gathered by nonlinguists, may explain the recording of the dental fortis.

One of the most interesting of those forms with *t* is that which occurs in the account of John de Plano Carpini. In a description of the religious beliefs of the Mongols, he said, "They pay great attention to divinations, auguries, soothsayings, sorceries, and incantations. And when the devils answer them they believe that a god has spoken to them; and they call that god Itoga, but the Comans name it Kam."²⁷

On the basis of Carpini's definition, *itoga* has been identified with *Etügen*, the Mongolian goddess of the earth. However, we know that *qam* is the Turkish word for diviner or shaman, and not the name of a god.²⁸ Haneda has suggested that if the identification of *itoga* with *kam* is correct, then this may be an occurrence of the word *iduyan*.²⁹

The Chinese transcriptions of the T'ang and pre-T'ang periods show a very careful distinction between the Altaic *t* and *d*. Chinese *t'* invariably transcribes Altaic *t*.³⁰ In the many words studied by Bazin, there is only one case, and that doubtful, where the aspirate dental may have transcribed an Altaic *d*.³¹ A possible explanation of the *t/d* discrepancy might be a dialectal difference in Khitan.

²⁵ Potanin, *Ocherki severo zapadnoi Mongolii*, IV, p. 61. The book was not available to this writer, but it is cited by V. M. Mikhailovskij, 'Shamanstvo II', *Obshchestvo Liubitelei Estestvoznaniia Antropologii i Étnografii, Izvestiia*, 75 (1892), 53 as the source of *utygan*.

²⁶ Troshchanskij, p. 118. The list is very interesting, especially the inclusion of a "Kidán" form, otherwise unidentified.

²⁷ The text is in G. Pulle, *Historica Mongolorum*, Florence, 1913, p. 61; the translation is from W. W. Rockhill, *Journey of William of Rubruck*, London, 1900, p. 246, note 2.

²⁸ K. Grønbech, *Komanisches Wörterbuch*, Copenhagen, 1942, p. 191. *Qam* (*kam*) *qatun* is defined as "Zauberin".

²⁹ Haneda, 'Shamans,' p. 15.

³⁰ There is little likelihood that *t'u* 吐 had any other ancient pronunciation than *t'uo*. The pronunciation **d'uo* in the third *Ch'ieh-yün* text of the *Shih-yün hui-pien* 十韻彙編, p. 130, is a scribal error, 地古反 being a mixture of the definition and spelling of *t'u* 土, the "button" word.

³¹ Bazin, p. 295: *t'uo-nán* 土難 *doran* (= **toran*).

However, an examination of the few known Khitan words does not bear out this surmise. The dentals seem to occur exactly as in Mongol.³²

Normally transcriptions were formed with a careful awareness of phonetic correspondences. The transcriptions found in the histories have been edited and normalized, and perhaps even supplied from standard glossaries prepared by government bureaus. *I-t'u-kan*, it is to be remembered, occurs in a report. The haste and phonetic inexperience of those who drew up such ephemeral documents may provide the explanation of the *t/d* problem.³³

³² The Khitan vocabulary has been collected and discussed by K. Shiratori, 'Über die Sprache der Hiungnu und der Tunghu Stämme,' *Bulletin de l'Academie des Sciences de St. Petersbourg*, 5th ser., 17 (1902), 19-29; N. Osada, 'Kittan monji kaidoku no kanō sei (The possibility of deciphering the Khitan script),' *Kobe gaidai ronso*, 2.4 (1951), 44-55; Menges, 'Organizational Terms,' and Wittfogel and Feng, *passim*.

³³ Professor Poppe has suggested that a likely solution to the problem is to be found in the occasional occurrence of a *t* in place of an expected *d* in some Mongolian words. He had pointed out an example of this in his 'Dagur,' p. 216: *xa't'äglä-* "to guard"=Mo. *qadayala-*, Khalkha *xaDDäγälä-* id. Note also the form in the Arabic glossary, note 16h.

DIE QUELLEN ÜBER DIE ZENTRALASIATISCHE HERKUNFT DER EUROPÄISCHEN AWAREN*

von

HANS WILHELM HAUSSIG

Berlin

Die Hypothese, nach der die europäischen Awaren mit den Juan-juan der chinesischen Quellen identisch sein sollen, ist fast zwei Jahrhunderte alt und bisher nicht widerlegt worden. Und doch steht diese von dem französischen Sinologen Deguignes in seiner *Histoire Générale des Huns* aufgestellte Hypothese auf schwachen Füßen. Deguignes ging davon aus, daß sowohl ein Teil der Juan-juan wie ein Teil der Awaren nach einer Niederlage durch die Türken zu den Chinesen floh, und folgerte daraus, daß es sich bei Juan-juan und Awaren um das gleiche Volk handeln müsse.¹

Deguignes berücksichtigte beim Aufstellen seiner Hypothese nicht, daß die Awaren schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts nördlich des Kaukasus auftauchten, während die Juan-juan erst ein Jahrhundert später von den Türken besiegt wurden und zu den Chinesen flohen.

Die Quellen, aus denen wir von der Anwesenheit der Awaren seit der Mitte des 5. Jahrhunderts nördlich des Kaukasus erfahren, sind einmal ein Fragment des Geschichtswerkes des Priskos, das um 470 entstanden ist, und zum anderen der Bericht der sogenannten syrischen Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, der der Zeit um 550 angehört. Nach dem Bericht des Priskos wurden die bis dahin nördlich des Kaukasus wohnenden altaischen Stämme der Saragur (Σαράγουροι), Uruγ (Ούρωγοι), Onogur (Ὀνόγουροι) und Sabir (Σαβίροι) von einem Volk, das sie „Abar“ oder „Awar“ (Ἀβαροι) nannten, aus ihren Wohnsitzen verdrängt.² Aus dem Be-

* Vortrag, gehalten auf dem XIII. Deutschen Orientalistentag in Hamburg.

¹ Deguignes, *Histoire Générale des Huns*, Bd. I, 1², p. 352.

² Priskos, *Exc. de legat.*, ed. de Boor, p. 486, 7: Ἐπρεσβεύσαντο δὲ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον κατὰ τοὺς ἐφόους Ῥωμαίους Σαράγουροι καὶ Οὔρωγοι καὶ Ὀνόγουροι, ἔθνη ἐξαναστάντα τῶν οἰκειῶν ἡθῶν, Σαβίρων ἐς μάχην σφίσιν ἐληλυθότων, οὓς ἐξήλασαν Ἀβαροι μετανάσται γενόμενοι ὑπὸ ἐθνῶν οἰκούντων μὲν τὴν παρωκεανίτιν ἀκτὴν.

richt des Priskos geht noch hervor, daß dieses „Abar“ genannte Volk selbst von anderen Völkern aus seinen bisherigen Wohnsitzen vertrieben worden war. In der syrischen Quelle, die die Verhältnisse in der Mitte des 6. Jahrhunderts wiedergibt, werden die Abar dann bereits als eines der Völker, die nördlich des Kaukasus wohnen, erwähnt.³ Die beiden eben zitierten Quellen enthalten aber noch keine Angaben darüber, wo dieses „Abar“ genannte Volk vor seinem Auftauchen nördlich des Kaukasus beheimatet gewesen war. Diese Lücke wird durch die Kirchengeschichte des Euagrius, die 592 entstanden ist, und durch die Reichsgeschichte Theophylakts aus der Zeit um 630 geschlossen. Nach Euagrius waren die Abar früher Nachbarn der Türken gewesen und über den Kaukasus und die Straße von Kertsch nach Europa eingewandert.⁴ Durch Theophylakt erfahren wir andererseits, daß die Abar früher von den Persern als „Türken“ bezeichnet wurden.⁵ Aus anderen Stellen des gleichen Werkes geht hervor, daß die Perser damals nur die nördlich des Oxus wohnenden Völker als „Türken“ bezeichneten.⁶ Demnach wären die nördlich des Kaukasus auftauchenden Abar/Awar also aus Westturkestan gekommen.

Die von den Persern „Türken“ genannten Stämme nördlich des Oxus können mit dem gleichnamigen Volk, das um die Mitte des 6. Jahrhunderts die Juan-juan besiegte, nichts zu tun haben, denn aus dem bereits erwähnten Bericht Theophylakts geht hervor, daß die Perser die nördlich

³ Zacharias Mitylenaios (Rhetor), SS. Syr., ed. Brooks (1924), II, 145, 1. Vgl. hierzu H. W. Haussig, 'Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker', *Byzantion*, XXIII (1953), Bruxelles, p. 365, Anm. 345.

⁴ Euagrius, *The Ecclesiastical History of Euagrius with the scholia*, ed. J. Bidez and Parmentier, London 1898, p. 196, 6: "Ἐθνὸς δὲ Σκυθικὸν οἱ Ἀβαροὶ τῶν ἀμαξοβίων τῶν ὑπὲρ τὸν Καύκασον τὰ ἐπέκεινα πεδία νεμομένων· οἱ τοὺς γεινικιώντας Τούρκους πασυνδὶ πεφευγότες, ἐπεὶ κακῶς πρὸς αὐτῶν ἐπεπόνθησαν, ἐπὶ τὸν Βόσπορον ἀφίκοντο. Euagrius versteht unter „Türken“ die T'u-küe der chinesischen Quellen, die sich kurz vor 558 in den Besitz Westturkestans gesetzt hatten (Menander, *Exc. de legat.*, p. 450, 4-6). Der von Euagrius beschriebene Weg der nach Europa ausgewanderten Awaren, der sie über die Kaukasuspässe zunächst nach Norden an die Meerenge von Kertsch führte, läßt erkennen, dass die Awaren aus Westturkestan gekommen sein müssen. Euagrius deutet also an, dass die in Westturkestan wohnenden Awaren Nachbarn der Türken gewesen waren.

⁵ Theophylaktos Simokattes *Historiae*, ed. de Boor, Leipzig 1887, p. 54, 2. Hier heisst es über die Awaren: Οὔννοι δ' οὗτοι, προσικοῦντες τῇ ἔω, Περσῶν πλησιόχωροι, οὓς καὶ Τούρκους ἀποκαλεῖν τοῖς πολλοῖς γνωριμώτερον. Ähnlich äussert sich Georgios Pisides, *Bellum Avaricum*, ed. I. Bekker, Bonn 1836, Vers 16-17, über die Awaren: "Ἡδὴ μὲν ὥσπερ δυσγενεῖς ἀποσπάδες, / Τούρκων ἀποσχισθέντες ἄγριοι κλάδοι, / καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς εὐγενεστάτοις τόποις / παρεντεθέντες ὥσπερ ἐμφυλλίσματα. Er fasst also die Awaren als eine Untergruppe der Türken auf, die sich von ihnen getrennt hatte.

⁶ Theophylaktos, p. 121, 11: τῶν Οὔννων τοιγαροῦν τῶν πρὸς τῷ βορρᾷ τῆς ἔω, οὓς Τούρκους ἔθος Πέρσαις ἀποκαλεῖν. Weitere Nachweise bei Haussig, *a.a.O.*, p. 311 Anm. 96.

des Oxus wohnenden Stämme schon vor der türkischen Eroberung Westturkestans um 558 als „Türken“ bezeichneten. Durch die arabische Chronik des Ṭabarī, die alte Überlieferungen aus dem uns nicht mehr erhaltenen mittelpersischen Chodhāināme wiedergibt, wird dieser Bericht Theophylakts bestätigt, denn in der Chronik des Ṭabarī werden seit ungefähr 420 n. Chr. die Völker nördlich des Oxus als „Turk“ bezeichnet.⁷ Offenbar handelt es sich hier um die Wiedergabe einer wahrscheinlich altaischen Volksbezeichnung, die sich vielleicht durch das alttürkische Wort *türk*, das die Bedeutung „mächtig“ besitzt, erklären läßt. Volksnamen, die mit dem Wort *türk* gebildet sind, finden wir vor 558 sowohl nördlich des Kaukasus als auch in Westturkestan. Die Byzantiner kennen um 515 n. Chr. einen Hunnen, der dem Clan der *Türkün (Τουργουν) angehört.⁸ *Türkün kann sowohl als *Türk Hun = mächtige Hunnen wie als *Türkkün = Türken (die Kollektivform zu *Türk*) gedeutet werden.⁹ In Westturkestan begegnet uns *türk* in der Form *türkü* (τορκο) auf den sogenannten hephthalitischen Münzlegenden.¹⁰ Auch bei den hier erwähnten Turk handelt es sich nicht um die Türküt, die T'u-küe der Chinesen, sondern um ein altaisches Volk in Westturkestan, das sich wahrscheinlich als *türk* (= mächtig) bezeichnete und daher auch von seinen iranischen Nachbarn so genannt wurde.

Die These, daß die nördlich des Kaukasus auftauchenden Abar vorher in Westturkestan nomadisierten (was aus den Berichten der griechischen Quellen hervorgeht) und daher nicht mit den 552 in der Mongolei besiegten Juan-juan identisch sein können, wird auch durch Herkunft und Gebrauch des Namens *Abar/Awar* bestätigt. Der Name *Apar* begegnet uns zuerst bei dem griechischen Geschichtsschreiber Strabo, der ihn uns in der Form *Aparnoi* überliefert. Die von Strabo erwähnten Apar waren

⁷ Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Ṭabarī übersetzt*, Leiden 1879, p. 99.

⁸ Johannes von Antiochia, *Exc. de insidiis*, ed. de Boor, p. 147, 10: περιελθόντος αὐτὸν ἀπάτη Τουργουν Οὐννου.

⁹ Τουργουν in der Bedeutung *türk Hun* (= mächtige Hunnen) würde auf die Selbstbezeichnung eines Volkes weisen. Ähnliche Selbstbezeichnungen finden wir auch bei anderen altaischen Völkern. Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 356, Anm. 293. Τουργουν = Türkqün. Das Kollektivsuffix *-qun* ist auch bei anderen Volksnamen nachweisbar. So werden im Wei-liao die im Westen wohnenden Kirgisen unter dem Namen *Kien-kun* erwähnt. Die chinesische Umschreibung *Kien-k'un* (A.D. 369 und A.D. 466: **kien-kuən*) weist auf ein fremdes **Qirqqün*. Für *Kien-k'un* wird in anderen chinesischen Quellen (Suei-schu) auch die Bezeichnung *Kie-ku* gebraucht. *Kie-ku* (A.D. 325 und A.D. 427: **kiēt-kuət*) umschreibt ein fremdes **Qirqüt*. Die chinesische Bezeichnung der Türken lautet T'u-küe. T'u-küe (**tuət-kjēwət*) weist auf ein fremdes **Türküt*. Die Kollektivform **qun* ist, wie das Beispiel des Namens der Kirgisen zeigt, gebräuchlich.

¹⁰ Junker, *SBAW*, 1930, p. 655.

ein iranisches Reitervolk, das nördlich des Oxus nomadisierte. Ihm entstammte die Führerschicht des späteren parthischen Reiches. Von ihnen wurde der Name *Apar* von den Persern auf später in den gleichen Raum einwandernde nichtiranische Völker übertragen.¹² Wir können hier den gleichen Vorgang beobachten wie in Südrußland, wo die später dort eingewanderten altaischen Stämme nach den ehemals in diesem Raum wohnenden Völkern „Skythen“ und „Sarmaten“ genannt wurden.

Der Name *Apar* für in Westturkestan lebende Stämme wird auch in einem in parthischer Sprache geschriebenen manichäischen Missionsbericht erwähnt.¹³ Die dort für ein Gebiet nördlich des Oxus gebrauchte Bezeichnung *Abaršahr* kann als „Reich der Abar“ gedeutet werden. Der Name *Apar*, der ursprünglich ein in Westturkestan lebendes iranisches Volk bezeichnet hatte, blieb also mit ihrem ehemaligen Lebensraum verbunden und wurde dann später auch auf andere in ihm lebende Völker übertragen. Wenn also die in der Mitte des 5. Jahrhunderts nördlich des Kaukasus auftauchenden Völker als *Apar/Abar* (᾽Αβάροι) bezeichnet werden, so weist das darauf hin, daß sie aus Westturkestan kamen.

Die Angaben der griechischen Quellen, nach denen die Abar/Awar Nachbarn der Türken gewesen seien und nördlich des Oxus gewohnt hätten, wird also auch durch die Herkunft ihres Namens bestätigt.

Auch die in den alttürkischen Orchon-Inschriften und in den chinesischen Quellen vorkommenden Bezeichnungen *Apar* und *Abar* beziehen sich nicht auf ein in der Mongolei lebendes Volk, sondern bezeichnen Westturkestan oder in Westturkestan lebende Stämme. In den Orchon-Inschriften begegnet uns der Name *Apar* in der Inschrift für Kül tegin bei der Aufzählung der Völker, die zur Beisetzung Istämis eine Trauerbotschaft sandten.¹⁴ Aus dem Vergleich dieser Aufzählung mit dem Bericht über die Teilnehmer an der Beisetzung Kül tegins in der gleichen Inschrift¹⁵ ergibt sich, daß die Völker im Norden, Osten und Süden in beiden Aufzählungen mit dem gleichen Namen erwähnt werden. Lediglich Völker im Westen, also in Westturkestan, werden in der einen Aufzählung *Buxaraq*, *Bärčäkär* und *Soyd*, also „die Leute aus Buchara, Barčuk (oder Persien) und Sogdiana“ genannt, während sie in der anderen Auf-

¹¹ Strabo, *Geographika*, ed. Meineke 1915, p. 723, 17: ἔπειτ' Ἀρσάκης ἀνὴρ Σκύθης τῶν Δαῶν τινας ἔχων τοὺς Πάρνους (᾽Απάρνους) καλουμένους νομάδας παροικοῦντας τὸν Ὠχόν, ἐπῆλθεν ἐπὶ τὴν Παρθυαίαν καὶ ἐκράτησεν αὐτῆς.

¹² Vgl. hierzu Markwart, *A Catalogue of the provincial capitals of Erānšahr*, ed. Messina 1931, p. 53, zu der Entstehung der Bezeichnung *Abaršahr*.

¹³ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 329, Anm. 174.

¹⁴ Inschrift für Kül tegin E 4. v. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, Mém. Soc. Finn.-Ougr., Helsingfors 1896, S. 48.

¹⁵ Inschrift für Kül tegin N 11 – N 13, *ebd.*, S. 114.

zählung *Apar* genannt werden. Daraus geht hervor, daß auch die Türken die Bewohner Westturkestans als *Apar* bezeichneten.¹⁶

Auch für die chinesischen Quellen sind die Awaren Bewohner Westturkestans. Die chinesische Umschreibung für *Abar* lautet *A-pa*. *A-pa* weist über ein mittelchinesisches *a-bat* auf ein fremdes *Abar*. Die Abar werden in den chinesischen Quellen als Untertanen des türkischen Khans A-po erwähnt.¹⁷ A-po war Khan des Westens. Das können wir daraus erschließen, daß sein Nachfolger Ni-li als solcher bezeichnet wird.¹⁸ Nach den chinesischen Quellen hatten die A-pa 585 gegen A-po rebelliert. Sie waren dann mit Hilfe eines chinesischen Expeditionskorps wieder unterworfen worden.¹⁹ Dieser Aufstand und seine Niederwerfung mit Hilfe der Chinesen müssen in Westturkestan stattgefunden haben; denn aus späteren islamischen Quellen geht hervor, daß sich zu dieser Zeit chinesische Truppen in Westturkestan befanden.²⁰ Eine Folge des chinesischen Eingreifens in Sogdiana war auch eine Verschiebung der Machtverhältnisse. Seit dieser Zeit betonte der Kaiser der neuen Sui-Dynastie wieder seine Oberherrschaft über Sogdiana. Das kam in der Verleihung von chinesischen Amtstiteln an die Fürsten von An (Buchara) und K'ang (Samarkand), die unmittelbar in den Jahren nach 585 erfolgte, zum Ausdruck.²¹

Ferner wird in der Chronik des Nerchakhi berichtet, daß ein türkischer Khan in Buchara zu derselben Zeit eine chinesische Prinzessin geheiratet habe.²² Dasselbe Ereignis erwähnen die chinesischen Quellen und bemerken zugleich, daß es sich dabei um einen Khan des Westens gehandelt

¹⁶ Vgl. hierzu auch Haussig, *a.a.O.*, p. 330, Anm. 180

¹⁷ Im *Ts'ü-tschü-t'ung-tien*, Kap. 176, heisst es nach der Übersetzung von A. von Gabain: "... Als Scha-po-liu den A-po besiegte, nutzen die Stämme des A-pa-Reiches es aus und bemächtigten sich der Frau und Kinder. Die (chines.) Sui sandten darauf ein Heer aus, das die A-pa schlug. Alles, was sie erlangten, fiel an Scha-po-liu."

¹⁸ Im *Suei-schu*, Kap. 84, heisst es nach der Übersetzung von Chavannes (*a.a.O.*, p. 50 A): „Ni-li kagan des Tou-kiue de la région d'occident". Über die Bedeutung der Bezeichnung *Ni-li kagan* vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 331, Anm. 181.

¹⁹ Vgl. Anm. 17.

²⁰ Al Tā'ālibī, *Histoire des rois des Perses*, ed. et trad. Zotenberg, Paris 1900, p. 644–646. Vergl. hierzu auch Markwart, *Wehrot*, p. 141–142.

²¹ Nach dem *Suei-schu* (Auszug im Pien-i-tien), St. Julien, 'Doc. Hist. sur les Tou-kioue (Turcs)', *JA*, 6. sér., III (1864), p. 503, ernannte der chinesische Kaiser den ältesten Sohn Scha-po-lios zum Fürsten von An (Buchara) und chinesischen Minister. An einer anderen Stelle der gleichen Quelle heisst es (Julien, *a.a.O.*, p. 509): „L'empereur donna à Jo-tan le rang de ministre et le titre de prince du royaume de K'ang (Samarkand)".

²² Muhammad Nerchakhi, der hier aus dem verlorenen Werk des Muhammad an Naisaburi schöpft, berichtet nach der Übersetzung von Markwart (*Wehrot*, p. 147): „Als man die Tochter des Königs von China als Braut nach Buchara führte, brachte man unter ihrer Ausstattung ein Götzenhaus aus China, und dies Götzenhaus stellte man

habe, nämlich Ni-li, den Nachfolger jenes A-po, gegen den die A-pa rebellierten.²³ Wir ersehen daraus, daß auch die chinesischen Quellen unter A-pa das Gebiet Westturkestans verstanden.

Damit wäre nachgewiesen, daß die Bezeichnung *Abar* nicht nur in den griechischen und iranischen Quellen, sondern auch in den türkischen und chinesischen Quellen dieser Zeit für die Bewohner Westturkestans gebraucht wurde. Die zwischen 450 und 558 nach Europa gekommenen Awaren kamen also aus Westturkestan und können daher nicht mit den erst 552 in der Mongolei besieigten Juan-juan identisch sein.

Nachdem im Vorangehenden klargestellt wurde, daß nach der in den griechischen Quellen erhaltenen zeitgenössischen Überlieferung die Awaren aus Westturkestan gekommen waren und die Bezeichnung *Abar/Awar* bei Griechen, Iranern, Türken und Chinesen in dieser Zeit für die Bewohner Westturkestans gebraucht wurde, haben wir uns nun mit der eigenen Überlieferung der Türküt über ihre Kämpfe mit den Awaren zu beschäftigen, soweit sie uns durch die gleichzeitigen griechischen Quellen erhalten ist. Es gilt festzustellen, welche Khane der Türküt die Awaren besiegt haben und zu welchem Khanat der Türküt sie vor ihrer Auswanderung nach dem Westen gehört hatten. Dann kann auch von dieser Seite Klarheit über die Frage nach dem Verhältnis der Awaren zu den Juan-juan der chinesischen Quellen geschaffen werden.

Aus den chinesischen Quellen geht hervor, daß die Juan-juan 552/55 durch die türkischen Khane T'u-men, K'o-lo und Mu-han unterworfen wurden.²⁴ Dagegen wurden die Awar, wie wir aus griechischen Quellen

in Ramethan auf." Ramethan ist ein Ort bei dem heutigen Bucharä. Unter „Götzenhaus" muss hier, wie mir O. Hansen mitteilte, ein kleiner buddhistischer Tragaltar verstanden werden.

²³ *Suei-schu*, Pien-i-tien (Julien, *a.a.O.*, p. 510): „La princesse (gemeint ist die chinesische Prinzessin Ta-i, die vorher mit dem Bilgä qayan Scha-po-liu verheiratet war) se lia de nouveau avec Ni-li kagan, qui régnait dans l'ouest . . ."

²⁴ Die Kämpfe der T'u-küe gegen die Juan-juan begannen im Februar 552 und wurden erst im Juli 555 abgeschlossen (nach Gimpu Uchida, 'Chronologische Tabelle der Beziehungen der späteren Wei zu den Jou-juen', *Toyoshi Kenkyu*, I, Nr. 3 (1945), p. 43-45, Übersetzung Hisayuki Miyakawa). Die Juan-juan zerfielen nach dem Tode ihres Oberhauptes A-na-kuei in mehrere Horden, die nicht nur von den T'u-küe, sondern auch den beiden nordchinesischen Teilstaaten Pei-Ts'i und Pei-Tschou bekämpft wurden. Der Sohn A-na-kueis, An-lo-tsch'en, floh nach einer vernichtenden Niederlage, die ihm der Kaiser des Teilstaates Pei-Tschou nach einem Angriff auf Su-tschou zugefügt hatte. Das war im April 554. Ein anderer Häuptling der Juan-juan, der offenbar über die im Osten wohnenden Stämme herrschte, war schon 553 nach einer vernichtenden Niederlage durch die T'u-küe mit einem Teil seiner Untertanen nach Pei-Ts'i geflohen und hatte hier Wohnsitze erhalten. (Quellen: *Tschou-schu*, Kap. 50, *Pei-schi*, Kap. 98-99.)

wissen, die auf türkischer Überlieferung beruhen, von den Khanen Silġibul (Σιλζιβουλός) und Istämi (Στεμβισχάγαν) besiegt.²⁵

Nach den übereinstimmenden Berichten griechischer und chinesischer Quellen bestand das türkische Reich aus vier Khanaten.²⁶ Einer der vier

²⁵ Menander, *Excerpta de sententiis*, Nr. 3: „Silġibul, der Fürst der Türken — denn er hatte von der Flucht der Awaren gehört, von der das Gerede ging, dass sie die Macht der Türken sehr schädige — sagte in hartnäckiger Selbstüberhebung, wie sie dem Charakter und der Sinnesart der Barbaren entspricht, folgendes: „Die Awaren sind einerseits keine Vögel, dass sie sich durch den Flug in die Luft dem Schwert der Türken entziehen können, noch sind sie Fische, dass sie sich auf dem tiefsten Grunde der Meereswogen unsichtbar machen können, sondern sie wandeln auf der Erde; sobald (nachdem) ich den Hephthalitenfeldzug zu Ende gebracht habe, werde ich auch die Awaren angreifen, und sie werden meiner Macht am allerwenigsten entgehen. Das heisst, dass der überhebliche Silġibul zunächst den Feldzug gegen die Hephthaliten unternahm.“ Theophylaktos, p. 257, 7: „... Denn in der Tat hatte dieser gleiche Qaγan den Häuptling der Habdāl (τῶν Ἀβδελῶν) (ich meine damit die, welche „Hephthaliten“ genannt werden) mit Krieg überzogen und die Herrschaft des Volkes zerstört. Für den Sieg also gut ausgerüstet und nachdem er sich mit dem *(I)stämwi-qaγan verbündet hatte, unterwarf er sich das Volk der Awaren.“ (Ich habe mich hier im Gegensatz zu meinen früheren Ausführungen, *a.a.O.*, p. 332, Anm. 183, für die Lesung *stämwi-qaγan (Στεμβισχάγαν) entschieden.) Der hier in der Rede des Silġibul gebrauchte Topos über das Einholen der Flüchtigen ist gemeinaltisch. Er lässt sich sowohl in einer im *Chronicon Paschale* (ed. B. G. Niebuhr, 1832, p. 721, 18–21) überlieferten Rede des Awarenkhanes wie in einer im Mangʿhol un niutscha tobtschaʿan (ed. Haenisch, 1937, VIII, p. 87) aufgezeichneten Ansprache Tschinggis Chans nachweisen.

²⁶ Diese Einteilung ist zuerst für die Zeit um 568 bezeugt. Die damals in Byzanz weilenden türkischen Gesandten berichten nach Menander (*Exc. de legat.*, p. 451, 34) τέτταρας μὲν αὐτοῖς εἶναι ἡγεμονίας, τὸ δὲ γε κράτος τοῦ ἑμπαντος ἔθνος ἀνεῖσθαι μόνῳ τῷ Σιλζαβούλῳ. Es gab also hiernach bei den Türken vier Khanate und einen Oberkhan, der hier Siġabul genannt wird (über die Bedeutung dieses Titels vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 345, Anm. 239). Den gleichen Zustand setzt auch der bei Theophylakt (p. 259, 21) erhaltene Tatenbericht eines türkischen Qaγans aus dem Jahre 582 voraus. Dort heisst es: πρεσβεύεται ὁ Χαγάνος πρὸς ἑτέρους τρεῖς μεγάλους Χαγάνους. Hier bittet einer der vier Khane seine drei Mitkhane um Hilfe. Das gleiche wird von den chinesischen Quellen bestätigt. So heisst es im *Suei-schu*, Kap. 51, nach der Übersetzung von A. von Gabain: „Schê-tʿu (— Scha-po-liu), Tien-küe (— Ta-tʿou), A-po und Tʿu-li hatten je ihre Truppenmacht, waren Qaγan und lebten getrennt in den vier Himmelsgegenden.“ Die Khanate der vier hier erwähnten Khane kennen wir aus anderen Quellenstellen. So geht aus dem *Wên-hien-tʿung-kʿao*, Kap. 343, hervor, dass Schê-tʿu als „Gross-qaγan“ am Ötükän, also zwischen Orchon und Selenga, residierte. Er regierte demnach, was auch eine Nachricht des *Suei-schu*, Lie-tschuan 49, bestätigt, über das osttürkische Khanat. Von Tien-küe wissen wir aus einer Nachricht des *Pei-schi*, Kap. 99, Chavannes, *Documents sur les Tou-küe occidentaux*, p. 49, Anm., dass gegen ihn die Hephthaliten und der Stadtstaat von Khotan rebellierten. Er muss also über das Tarimbecken und Afghanistan geherrscht haben. Er bekleidete demnach die Würde eines südwesttürkischen Khanes. Von A-po ist bekannt, dass er ebenfalls im Westen regierte. Sein Nachfolger Ni-li (Chavannes, *a.a.O.*, p. 49–50) wird ausdrücklich in den Quellen als Khan des Westens bezeichnet (vgl. Anm. 18). Er regierte demnach über das nordwesttürkische Khanat, das neben Sogdiana auch die Täler der Flüsse Talas, Ili und Tschu umfasste. Tʿu-li, der vierte in dem Bericht erwähnte Khan, regierte also im Norden und herrschte über das nordtürkische Khanat; die Residenz

Khane bekleidete jeweils die Würde eines Oberkhans.²⁷ Es gab hiernach ein osttürkisches, ein nordtürkisches, ein südwesttürkisches und ein nordwesttürkisches Khanat. Zu dem osttürkischen Khanat gehörten die Stämme in den heutigen mongolischen Provinzen Dschehol und Tschahar und die südöstlichen Teile der Äusseren Mongolei. Das nordtürkische Khanat umfaßte den Altai, das Tal des oberen Jenissei und zeitweise das Flußsystem der Selenga bis zum Baikalsee. Zu dem nordwesttürkischen Khanat gehörten die als „Zehn Stämme“ oder *On oq* (— Zehn Pfeile) bezeichneten westtürkischen Stämme. Die *On oq* setzten sich aus den fünf Stämmen der *Nu-schī-pi*, die zwischen dem oberen Jaxartes, Ili und Tschu Weidegründe besaßen, und den fünf östlichen Stämmen, die *Tu-lu* genannt wurden und bis in die heutige Dsungarei hinein nomadisierten, zusammen. Ferner gehörte zu diesem Khanat Sogdiana einschließlich Chwaresm. Das südwesttürkische Khanat umfaßte Teile des Tarim-Beckens und das heutige Afghanistan mit Kaschmir.

Nach der uns in den griechischen Quellen erhaltenen türkischen Überlieferung wurden die Awaren von den Khanen Silğibil und İstāmi besiegt. Die unterworfenen Awaren hatten von ihrer Unterwerfung bis zu ihrer Flucht zum Khanat des Silğibil gehört.²⁸ Es gilt nun festzustellen, über welches der vier Khanate Silğibil und İstāmi geherrscht haben. Nach den chinesischen Quellen war İstāmi Herrscher des als „Zehn Stämme“

dieses Khans lag damals am Schwarzen Irtisch (vgl. hierzu auch Haussig, *a.a.O.*, p. 375, Anm. 383).

²⁷ Dieser Oberkhan führt den Titel eines *Baya* – oder auch *Bilgä qayan*, sein ihm nachgeordneter *Mit-Qayan* wird als *Yabγu-Qayan* bezeichnet. Für die beiden anderen *Qayane* brauchen die Quellen die Bezeichnung „kleine *Qayane*“. So werden nach Schē-t'us (vgl. Anm. 26) Tod sein jüngerer Bruder zum *Baya qayan* und sein Sohn zum *Yabγu qayan* gemacht (*Suei-schu*, Kap. 51). Dem älteren Bruder folgte immer der jüngere; wenn kein Bruder mehr vorhanden war, ging die Herrschaft auf den Sohn des ältesten Bruders über. Die Grenzen des ost- und nordtürkischen Khanates waren insofern Veränderungen unterworfen, als der Oberkhan immer die Herrschaft über den Ötükan, das Gebirge nahe dem Orchon, beanspruchte. Dieses Gebirge wurde auch als „Goldener Berg“ bezeichnet. Über die Übertragung dieses Gebietes an den jeweiligen Oberkhan berichtet Theophylaktos, p. 259,30–260,7. Wenn also der Oberkhan osttürkischer Khan war, wie im Falle Schē-t'u, wurde dieses Gebiet vom nordtürkischen Khanat abgetrennt. Bei den beiden westlichen Khanaten hat der Ektag nördlich von Kutscha eine ähnliche Rolle wie der Ötükan gespielt (vgl. Menander, *Exc. de legat.*, p. 193, 10–17).

²⁸ So bezeichnet Turkšathos, der Sohn und Nachfolger des Silğibil, die Awaren wie folgt (Menander, *Exc. de legat.*, p. 205, 25): τοῖς δὲ δὴ Οὐαρχωνίταις τοῖς ἡμετέροις δούλοις (ἔδῃλου δὲ τοὺς Ἀβάρους) ἀποδράσαι τοὺς δεσπότης γενόμενος ἐνσπονδος, οἱ μὲν Οὐαρχωνίται, ἅτε κατήχοσι Τούρκων, . . . (die hier erhobenen Vorwürfe richten sich gegen die Verhandlungen des oströmischen Kaisers Tiberius II. mit den europäischen Awaren). Vgl. hierzu auch Anm. 25.

bezeichneten türkischen Stammesverbandes.²⁹ Da diese Zehn Stämme einen Bestandteil des nordwesttürkischen Khanates bildeten, muß Istämi also über dieses Khanat geherrscht haben.

Silğibul, der zweite in den griechischen Quellen erwähnte türkische Khan, war der Vater des Turkšathos. Dessen Residenz wurde von oströmischen Gesandtschaften besucht.³⁰ Er herrschte über das gleiche Khanat wie sein Vater Silğibul, zu dessen Khanat die Awaren vorher gehört hatten.³¹ Wo das von Turkšathos und seinem Vater beherrschte Khanat lag, kann man auf zwei verschiedenen Wegen feststellen: einmal mit Hilfe der Reiseberichte von zwei oströmischen Gesandtschaften, die uns für die Zeit von 569 bis 578 erhalten sind, und zum anderen mit Hilfe der Bezeichnung des Khans, die uns auch in chinesischen und islamischen Quellen überliefert wird.

Gehen wir zuerst von den Reiserouten aus, die die oströmischen Gesandten, die das Reich der Türken besuchten, benutzten! Die eine dieser beiden Routen führte von Armenien aus den Aras und die Kura entlang bis zur Mündung in das Kaspische Meer. Sie benutzte dann den Seeweg bis zur Mündung des Özboi und folgte dem Lauf dieses damals schon ausgetrockneten Flusses bis zum Amu darja im Gebiet von Chwa-

²⁹ *Kiu T'ang-schu*, Kap. 194b. Chavannes, *a.a.O.*, p. 38, übersetzt die Stelle wie folgt: "... autrefois Schê-ti-mi (Istämi), accompagnant le Schan-yü (gemeint ist hier T'u-men), avait commandé dix grands chefs; il avait cent mille soldats; il alla pacifier les divers royaumes barbares (Hu) des contrées d'occident; il se fit kagan et le nom (de son royaume fut) les hordes des dix noms de famille." Die chinesische Umschreibung *Schê-ti-mi* (A.D. 986 und A.D. 615; * *še-tiei-miei*) weist auf ein fremdes* *Šätimi*. *Šätimi* ist der gleiche Name, der in den griechischen Quellen mit Στεμβι (= *stämwi*) und in den Orchoninschriften II E 3 mit ²s ²t *mi* (= *stämi*) wiedergegeben wird. Wer mit „les hordes des dix noms de familles“ gemeint war, sagt eine Stelle des *T'ang-schu*, Kap. 215 b. Sie lautet in der Übersetzung von Chavannes, *a.a.O.*, p. 56: "Le kagan divisa son royaume en dix tribus; chaque tribu avait un homme qui la commandait et à qui on remettait une flèche; le nom (de ces dix hommes) était les dix chad (šad); on les appelait aussi les dix flèches; ils étaient divisés en (sections) de gauche et de droite; à gauche étaient les cinq tribus Tu-lu pour qui on avait institué cinq grands tsch'uo (čur); ils résidaient à l'est de Suei-schī (Tokmak); à droite étaient les cinq tribus Nu-schī-pi pour qui on avait institué cinq grands se-kin; ils résidaient à l'ouest de Suei-schī (Tokmak). Postérieurement, on appela une flèche une tribu et le nom (de ce peuple fut) les tribus des dix noms de famille." Dieses Volk trägt in den Orchoninschriften den Namen *On oq* (= Zehn Pfeile).

³⁰ Menander, *Exc. de legat.*, p. 204, 25–205, 10.

³¹ Silğibul war, wie es bei den türkischen Khanen üblich war, innerhalb seines Khanates beigesetzt worden. Wenn nach dem Bericht des oströmischen Gesandten Valentinus Turkšathos in seinem Khanat am Grabe seines Vaters die Totenopfer vollzog, muss angenommen werden, dass er über das gleiche Khanat wie sein Vater Silğibul herrschte. (Vgl. hierzu Menander, *Exc. de legat.*, p. 207, 12–24.) Auch die Tatsache, dass Silğibul zuerst mit dem oströmischen Reich Gesandte austauschte, weist auf einen westtürkischen Khan (vgl. Menander, *Exc. de legat.*, p. 205, 3–8).

resm.³² Damit hatte sie bereits türkisches Gebiet erreicht. Der andere Reiseweg begann an der Mündung des Don, folgte diesem Fluß bis Kalatsch und bog dann in Richtung auf die Wolga hin ab, die er ungefähr bei dem heutigen Stalingrad erreichte und überschritt. Er führte von dortaus durch das Wiesen- und Auengebiet zwischen Achtuba und Wolga bis dicht an das Kaspische Meer, weiter durch die Salzsteppe bis zum Jaik und schließlich an das Westufer des Aralsees. Von dortaus lief er bis zum Amu darja und erreichte damit, wie die erste Route, das eigentliche Gebiet der Türken.³³

Nach dem uns erhaltenen Bericht des oströmischen Gesandten Valentinus war das erste von ihm erreichte türkische Gebiet das des Turkšathos.³⁴ Der Turkšathos muß also, nach den eben angegebenen Reiserouten, unter anderem auch das Gebiet von Chwaresm beherrscht haben. Das bedeutet, daß er und sein Vater Silğibul Khane des nordwesttürkischen Khanates gewesen sein müssen, das auch Sogdiana einschließlich Chwaresm umfaßte. Das geht im übrigen aus weiteren Einzelheiten, die uns der Gesandte in seinem Bericht mitteilt, hervor. Er sagt, daß die Fürsten der Türken an jener Stelle das ganze Gebiet in acht Teile geteilt hätten und daß der frühere Fürst dieses Gebietes Arsilas genannt wurde.³⁵ In den acht Teilen erkennen wir unschwer die acht namentlich in den chinesischen Quellen erwähnten sogdischen Staaten, zu denen auch Chwaresm gehörte.³⁶ Der in dem gleichen Gesandtschaftsbericht überlieferte Titel des früheren Fürsten von Sogdiana, *Arsilas* (Ἀρσίλας), kann vielleicht als eine

³² Auf diesem Wege kehrte der oströmische Diplomat Georgios, ein Mitglied der Gesandtschaft des Zemarchos, nach Byzanz zurück. Aus dem bei Menander (*Exc. de legat.*, p. 453, 1–6) erhaltenen Bericht geht hervor, dass der hier benutzte Karawanenweg an der Mündung des Amu darja in den Aralsee nach Südwesten abbog und dem ausgetrockneten Özboi durch die Wüste folgend das Kaspische Meer erreichte. Dieser Karawanenweg wurde von S. I. Tolstow untersucht (vgl. *Po sledam drevni Kultur* [deutsche Übers. *Lebende Vergangenheit*, Berlin 1954, p. 231–241).

³³ Vgl. die Beschreibung bei Menander (*Exc. de legat.*, p. 453, 6–22). Die Beschreibung erwähnt den Ich (Ἰχ), die Emba und den Attila (Ἀτίλας), die Wolga. Von dort aus wird dann, wie wir aus einem anderen Gesandtschaftsbericht bei Menander (p. 204, 7–11) erfahren, bei Fuloi (Φύλοι) der Don erreicht. Zur Lage von Fuloi vgl. die von de Boor (*Zeitschrift f. Kirchengesch.*, XII, p. 534, nr. 820) herausgegebene Notitia episcopatum. Hiernach lag Fuloi dicht an dem sogenannten „Schwarzen Fluss“. Da die Wolga diesen Beinamen führte (vgl. Theophylakt, p. 258, 9–10), muss angenommen werden, dass mit Fuloi ein Ort bei Kalatsch gemeint ist.

³⁴ Menander, *Exc. de legat.*, p. 204, 12–21 und 25–27.

³⁵ Menander, *Exc. de legat.*, p. 204, 21: ἐν ὧτῳ γὰρ μοίραις διεδάσαντο τὰ ἐκείνη, ἅπαντα, οἷς γε τοῦ φύλου τῶν Τούρκων ἔλαχε προεστάναι. Ἀρσίλας δὲ ὄνομα παλαιτέρῳ μονάρχῳ Τούρκων.

³⁶ T'ang schu, Kap. 221, b. Chavannes, *a.a.O.*, p. 134, übersetzt: „Les principautés qui s'en sont détachées comme des rameaux s'appellent 1) An <Buchārā>, 2) Ts'ao

Zusammensetzung von *arsi* und *wla* gedeutet werden. *Arsi* ist der schon bei Plinius erwähnte Name eines wahrscheinlich zu den Yüe-tschī gehörenden Volkes.³⁷ Die Toquz ärsin, die neun Stämme der Arsi, kennt noch eine alttürkische Quelle im westlichen Kansu, von wo das Volk mit den Yüe-tschī nach Westturkestan gewandert war.³⁸ Nach den chinesischen Quellen wurde Bucharā zeitweise *An-si* genannt, das ein fremdes **Arsig* umschreiben kann.³⁹ **Arsig* weist ebenfalls auf das bereits erwähnte Volk der Arsi hin. In dem zweiten Teil des Fürstentitels *Arsilas* kann man vielleicht *wla*, das in der tocharischen A-Sprache für „König“ gebrauchte Wort, erkennen. Der hier erwähnte Fürst bezeichnete sich also als König der Arsi.

Aus alledem geht hervor, daß Turkšathos und sein Vater Silğibul, der die Awaren besiegt hatte, über das nordwesttürkische Khanat geherrscht haben müssen. Da dieses Khanat Sogdiana umfaßte, dessen Bewohner zu der Zeit als *Abar/Awar* bezeichnet wurden, ist damit auch von der Überlieferung der Türküt aus der Nachweis erbracht, daß die Abar/Awar vor ihrer Auswanderung in Westturkestan gewohnt haben. Die eingangs zitierten Berichte des Euagrius und Theophylakt über die Herkunft der Awaren werden also durch diese Überlieferung bestätigt.

Aber auch der Titel des nordwesttürkischen Khans, Silğibul, weist auf Sogdiana. Er wird in den griechischen Quellen in der Form Σιλζιβουλός überliefert. Der vierte Buchstabe des Wortes, das griechische ζ, hat hier den Lautwert ğ. Das ergibt sich aus einem Vergleich mit den griechischen Transkriptionen persischer Namen. So werden persisch *Ġuwānōe* mit Ζοανάβ⁴⁰ und *Ġamasf* mit Ζαμάσφης im Griechischen umschrieben.⁴¹ Nach den chinesischen Quellen führte der Fürst von Bucharā die Bezeichnung *Schê-li Tschao-wu* (*šjät-liäk tšjäu-mjā*).⁴² *Schê-li Tschao-wu* kann ein fremdes *Siliy-ğēbu* umschreiben. In **Siliy-ğēbu* erkennt man unschwer den

< Kabūdhan >, 3) Schī < Taschkend >, 4) Mi < Maimargh >, 5) Ho < Kuschānyah >, 6) Huo-sün < Chwāresm >, 7) Mou-ti < le royaume Fa-ti >, 8) Schī < Kesch >.

³⁷ Plin., *Secundi Nat. Hist.*, VI, 16, ed. Detlefsen, Vol. I, p. 240, 25.

³⁸ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 415–417.

³⁹ *Pei-schī*, Kap. 97, p. 12 r. Chavannes, *a.a.O.*, p. 136, Anm. 7, übersetzt: „Le royaume de An est le royaume de An-si de l'époque des Han“. An-si (A.D. 4 und A.D. 780: **an-sjæk*) kann ein fremdes **arsiy* umschreiben.

⁴⁰ Theophylaktos, p. 152, 14.

⁴¹ Nöldeke/Tabarī, p. 117, Anm. 2.

⁴² *Pei-schī*, Kap. 97, p. 12 r. Chavannes, *a.a.O.*, p. 136, Anm. 7. Hier heisst es von dem Fürsten von Bucharā: „Le roi a pour nom de famille Tschao-wu, il est du même clan que le roi du royaume de K'ang; son surnom est Schê-li.“ *Schê-li Tschao-wu* (A.D. 902, 523, 1180, 1283: **šjät-liäk tšjäu-mjā*) kann ein fremdes **Siliy-ğibu* umschreiben.

gleichen Titel, der uns in der Form *Silġibulos* in griechischen und in der Form *Silġibu* in islamischen Quellen erhalten ist.⁴³

Silġibu oder *Siliy-ġibu*, das in der Form *Schê-li Tschao-wu* von den Chinesen überliefert wird, hängt in seinem ersten Bestandteil *sil* oder *siliy* mit dem Namen *Sir* (= Serer) zusammen. Die Serer werden in einer bei Jordanes erhaltenen Nachricht des Pompeius Trogus östlich des Kaspischen Meeres erwähnt.⁴⁴ An sie erinnert sowohl der heutige Name des Jaxartes, *Syr darja*, wie seine antike Bezeichnung, *Silis*.⁴⁵

Die Serer waren wahrscheinlich unter dem Druck der Yüe-tschī aus Westturkestan in das Tarim-Becken gewandert, das nach ihnen noch bei Ptolemaios als *Serike* bezeichnet wird.⁴⁶ Durch das Gebiet der Serer ging der Seidenhandel mit China. Als das Tarim-Becken chinesisch wurde, bezeichnete man daher auch die Chinesen zeitweise als „Serer“.

Der zweite Teil des Titels *Silġibu*, *ġibu*, oder — wie er von den Chinesen umschrieben wird — *Tschao-wu*, war der Clansname eines Stammes der Yüe-tschī, der über die sogdischen Staaten geherrscht hatte. Die *Tschao-wu* stammten nach der chinesischen Überlieferung aus dem Westteil von Kansu.⁴⁷ Noch in den armenischen Quellen wird der westtürkische Fürst nach ihnen *dschebu* (*Tschao-wu*) genannt.⁴⁸ Ob der nur in der griechischen Überlieferung erhaltene Bestandteil des Titels, *ulos*, auf *wla*, das tocharische Wort für „Fürst“, weist, bleibt ungewiß.

⁴³ Muhammad i 'Aufī, *Jawāmi' al-hikāyāt* (Barthold, *Turkestan v epochu mongol'skago našestvija*, 1900, Bd. II, p. 15).

⁴⁴ Jordanes, *Getica*, 31. Hier heisst es von dem Gebiet der Skythen: habet ab Oriente Seres, in ipso sui principio ad litus Caspii maris commanentes.

⁴⁵ Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 49.

⁴⁶ Ptolemaios, *Geograph.*, ed. Wilberg, p. 429,9–431.

⁴⁷ *T'ang schu*, Kap. 221, b. Chavannes, *a.a.O.*, p. 134. Hier heisst es von den acht sogdischen Staaten: "On les nomme communément les neuf familles. Tous sont de la famille Tschao-wu." An einer anderen Stelle des gleichen Kapitels (Chavannes, *a.a.O.*, p. 133): "C'étaient à l'origine des Yüe-tschī qui résidaient autrefois dans la ville de Tschao-wu, au nord (des monts) K'i-lien." Nach Chavannes, *a.a.O.*, p. 133, Anm. 1, gab es zur Zeit der Han-Dynastie einen Ort dieses Namens nordwestlich von Kan-tschou in der Provinz Kan-su. — Diese neun sogdischen Staaten waren auch den Byzantinern bekannt. Der syrische Bericht über die Gesandtschaft des Zemarchos kennt ebenfalls die neun sogdischen Fürsten (Johannes v. Ephesus, *Hist. Eccles.*, tom 3, trad. E. W. Brooks, Löwen 1936, p. 244, 17). Da in dem bei Menander (*Exc. de legat.*, p. 192, 24–25) erhaltenen griechischen Bericht über die gleiche Gesandtschaft ausdrücklich gesagt wird, dass Zemarchos zuerst in Sogdiana türkisches Gebiet erreichte, kann es sich bei den in der syrischen Quelle erwähnten neun Fürsten nur um die Neun *Tschao-wu* handeln. Nach ihnen scheint der Hauptort dieses Gebietes, der in der Nähe des heutigen Buchara lag, von den Sogdern **Nw'mēð* (= Neun-Siedlung, d. h. Siedlung der Neun *Tschao-wu*) genannt worden zu sein. Ein **Nw'mēð* lautender Name liegt vielleicht der chinesischen Umschreibung *Niu-mi* (GS 405 r: **niəu-miet*) zugrunde. Nach dem *T'ang schu*, Kap. 121, b. Chavannes, *a.a.O.*, p. 136, war *Niu-mi* in der Zeit der T'o-pa Wei die chinesische Bezeichnung für Buchara.

Wir können also zusammenfassend feststellen, daß *Silgibul* der Titel des nordwesttürkischen Khans gewesen sein muß, der bis etwa 580 im Gebiet von Bucharā residierte. Er ist also auch der Khan gewesen, der die in Westturkestan beheimateten Awaren besiegt hat und dessen Gebiet sie wenig später verlassen haben.

Im Gegensatz zu ihnen wurden die Juan-juan fast um die gleiche Zeit von Khanen besiegt, deren Residenz nach den chinesischen Quellen am Berge Ötükan am Orchon lag. Die Juan-juan sind also von Khanen des nord- bzw. osttürkischen Khanates besiegt worden.

Aus der Identifizierung der Khane, die die Awaren besiegt hatten, und der Feststellung der Lage ihrer Khanate, in denen die Awaren bis zu ihrer Auswanderung gewohnt hatten, ergibt sich also, daß die Abar aus dem nordwesttürkischen Khanat, das auch Sogdiana umfaßte, nach Westen geflohen waren. Damit ist von zwei verschiedenen Seiten her der Nachweis geführt worden, daß es sich bei den von den Türken besieigten Abar nicht um die Juan-juan in der Mongolei, sondern um ein altaisches Volk in Westturkestan handelt hat.

Wir haben uns jetzt mit der Tatsache zu beschäftigen, daß Theophylakt zwischen echten Awaren und Pseudoawaren unterscheidet.⁵⁰ Bei den echten Awaren handelt es sich um Stämme, die in dem bereits erwähnten *Apar/Abar* genannten Gebiet nördlich des Oxus beheimatet waren. Die Pseudoawaren dagegen, die nach Theophylakt eigentlich die Namen *War* und *Chunni* führten,⁵¹ kamen aus dem Gebiet um das heutige Qunduz in Afghanistan. Das ergibt sich aus folgendem: Der Name der War, den Theophylakt als eine der Stammesbezeichnungen der Pseudoawaren erwähnt, begegnet uns zunächst bei Ptolemaios um 150 n. Chr. Nach Ptolemaios wohnten die War, deren Namen er in der Form *Warnoi* (Ὀῤαρνοί) wiedergibt, in Baktrien.⁵² Genauer unterrichten die chinesischen und armenischen Quellen über die Wohnsitze der War. Nach ihnen wohnten sie in dem Gebiet um Qunduz.⁵³ Sie waren nach den chinesischen

⁴⁸ Moses Kaghankatvatsi (*JA*, Fév.-Mars 1866, p. 207) spricht nach der von Patkarian gegebenen Übersetzung von einem Dschebu-Khakan.

⁴⁹ Die Juan-juan wurden von den Khanen T'u-men, K'o-lo und Mu-han besiegt. Vgl. auch Anm. 24.

⁵⁰ Theophylaktos, p. 257, 11–258, 1.

⁵¹ Theophylaktos, p. 258, 10. Hier heisst es von den Pseudoawaren: οἱ δὲ τοῦτου τοῦ ἔθνους παλαιάτατοι ἑξάρχαι Οὐάρ καὶ Χουννὶ ὀνομάζοντο· ἐκ τούτων καὶ τινα τῶν ἐθνῶν ἐκείνων τὴν ὀνομασίαν ἀπεκληρώσαντο Οὐάρ καὶ Χουννὶ ὀνομαζόμενα.

⁵² Ptolemaios, *Geograph.*, ed. Wilberg, p. 420. Sie werden hier bei den Τόχαροι erwähnt. Als Land der Tocharer bezeichnen die chinesischen Quellen das nordöstliche Afghanistan. Die chinesische Bezeichnung *T'u-huo-lo* (*t'uo-χua-lā) kann ein fremdes **Tochara* umschreiben.

⁵³ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 326, Anm. 162.

Quellen ein Stamm der Kü-schī, die ihrerseits im Turfan-Gebiet wohnten, und sind wahrscheinlich mit den Yüe-tschī nach Afghanistan gekommen.⁵⁴ Nun führten nach der gleichen chinesischen Quelle auch die um 450 aus dem Altai in diesen Teil Afghanistans eingewanderten altaischen Hephthaliten den Namen *War*.⁵⁵ Er wird von den Chinesen mit *Hua* umschrieben. Sie hatten aber, wie wir hierzu ergänzend aus den griechischen Quellen erfahren, ebenfalls den Namen *Hun* (oder *Chun*) angenommen.⁵⁶

Bei den Pseudoawaren, die nach Theophylakt in Südrußland einwanderten und die er als *War* und *Chunni* bezeichnet, muß es sich also zum Teil um hephthalitische Stämme gehandelt haben, die vor den Türken aus Afghanistan nach dem Westen geflohen waren.

Nebenbei sei bemerkt, daß die Awaren, die nach Priskos um die Mitte des 5. Jahrhunderts in das Gebiet nördlich des Kaukasus eingewandert waren,⁵⁷ altaische Stämme waren, die ihrerseits vor den damals in Afghanistan eindringenden Hephthaliten nach Westen ausgewichen waren. Auch sie hatten den Namen *Abar* von den nördlich des Kaukasus wohnenden Stämmen erhalten, weil sie nach deren Meinung aus dem *Abar* genannten Gebiet in Westturkestan kamen.⁵⁸

⁵⁴ *Liang schu*, Kap. 54, p. 13 (A. Herrmann, 'Die Hephthaliten und ihre Beziehungen zu China', *AM*, 1925, p. 568): „Das Königreich Hua (*yüât = War). Dies Volk ist ein besonderer Zweig der Kü-schī.“ Über die Wohnsitze der Kü-schī vgl. Chavannes *a.a.O.*, p. 101, Anm. 2.

⁵⁵ *Liang schu*, Kap. 54, p. 13 (A. Hermann, *a.a.O.*, p. 569): „Als die Yüan-Wei (T'o-pa) noch in Sang-kan (östlich von Ta-t'ung-fu) residierten (386–494), waren die Hua (War) nur ein kleines Volk unter der Herrschaft der Jui-jui (Juan-juan). Sie wurden nach und nach gross und mächtig.“ Hier werden die altaischen Hephthaliten, die in das Gebiet der War eingewandert waren, schon als *Hua* (= *War*) bezeichnet. Diese Hephthaliten waren, wie das *Pei-schī*, Kap. 97, p. 10 (Chavannes, *BEFEO*, I, p. 402, Anm. 3), berichtet, aus dem Altai kommend in das nordöstliche Afghanistan eingewandert. Das geschah um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Den genauen Zeitpunkt der Einwanderung kennen wir nicht, denn es bestanden, wie das *Liang schu* berichtet, seit dem Ende der Han-Dynastie im Jahre 220 bis zum Jahre 516 keine Beziehungen zwischen dem Reich der Hua (War) und dem chinesischen Kaiserhof. Die vom *Liang schu* erwähnte Oberherrschaft der Juan-juan über die Hephthaliten bestand offenbar bis zu ihrer Auswanderung nach dem Westen. Die Hephthaliten haben sich wahrscheinlich die 429 n. Chr. beginnenden Feldzüge T'ai-wu-tis gegen die Juan-juan zu Nutze gemacht (bei denen die Juan-juan schwere Niederlagen erlitten), um nach Westen zu fliehen (vgl. Gimpu Uchida, *a.a.O.*, p. 59 ff.).

⁵⁶ Prokop, *Bell. Pers.*, ed. Haury, I, 10, 10–11: πρὸς τὸ Οὐννων τῶν Ἐφθαλιτῶν ἔθνος, οὗσπερ λευκοὺς ὀνομάζουσι, . . . (d.h. Hephthaliten). Die Gepflogenheit, die in Nordostafghanistan eingewanderten Altaier nach den in diesem Gebiet wohnenden Völkern zu nennen, beschränkte sich nicht nur auf die War. Nach einer armenischen Quelle (Elisée Vardapet, Markwart, *Erānšahr*, p. 55, Anm. 8) kannte man die Bezeichnung für die Hephthaliten nicht nur in der Verbindung *Hunnen und War*, sondern auch als „Hunnen, welche man K'ušan (Kuschana) nennt“.

⁵⁷ Vgl. Anm. 2.

⁵⁸ Theophylaktos, p. 258, 16–259, 6.

Nachdem wir im Vorangehenden die Herkunft und völkische Zusammensetzung der sogenannten Pseudoawaren untersucht und festgestellt haben, daß sie nicht mit den in der Mongolei beheimateten Juan-juan identisch sein können, müssen wir uns jetzt der Frage zuwenden, ob vielleicht die von Theophylakt als „eigentliche Awaren“ bezeichneten Stämme mit den Juan-juan identisch sind.⁵⁹ An sich geht schon aus der Bezeichnung dieser Völker als *Abar* hervor, daß es sich um Stämme handelt, die aus Westturkestan ausgewandert waren. Aber es läßt sich noch weiteres Beweismaterial beibringen: Nach Theophylakt waren diese echten Awaren nach Taugast (Ταυγᾶστ), richtiger: Ταγαč, dem heutigen nördlichen China, und den Wohnsitzen der Mukri, die in der nördlichen Mongolei anzusetzen sind, ausgewandert.⁶⁰ Die geschichtliche Realität der hier von Theophylakt berichteten West-Ost-Wanderung läßt sich aus verschiedenen Volksnamen und Fürstentiteln nachweisen, die uns in alttürkischen und chinesischen Quellen erhalten sind. So kennen die chinesischen Quellen in dem mutmaßlichen Gebiet der Mukri ein Volk, das sie als *Sie-yen-t'o* bezeichnen.⁶¹ *Sie-yen-t'o* umschreibt ein fremdes **Sirinda*. Das Wort **Sirinda* (Σηρίνδα) kennen wir nun aber als den Namen eines Landes in Westturkestan.⁶² Aus diesem Lande brachten nestorianische Mönche in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Kokons der Seidenraupe nach Byzanz. Demnach mußten die *Sie-yen-t'o* aus Westturkestan in die Mongolei ausgewandert sein. Es liegt daher nahe, diese Völkerbewegung mit der von Theophylakt geschilderten Wanderung der echten Awaren nach Taugast und zu den Mukri zu identifizieren.

⁵⁹ Theophylaktos, p. 257,9–258,1.

⁶⁰ Theophylaktos, p. 257, 18: ἡττηθέντων γοῦν τῶν Ἀβάρων, (πρὸς γὰρ τὸν λόγον ἐπάνιμεν) οἱ μὲν πρὸς τοὺς κατέχοντας τὴν Ταυγᾶστ τὰς ἀποφυγὰς ἐποίησαντο.

⁶¹ Über die Wohnsitze der *Sie-yen-t'o* (A.D. 795, A.D. 235, A.D. 1011: **sĭät iän-d'ä*) sind wird durch den Bericht des T'ang *schu* (Kap. 217, b, p. 3 r, Chavannes, *Documents*, p. 95) über eine Wanderbewegung dieses Volkes, die um 640 erfolgte, recht gut unterrichtet. Die *Sie-yen-t'o* waren hiernach in das damals von den T'u-küe geräumte Gebiet zwischen Orchon und Selenga eingewandert. Die T'u-küe, die vorher dieses Gebiet besessen hatten, mussten sich nach ihrer Unterwerfung durch die Chinesen im Jahre 630 weiter nach Süden in die chinesische Einflußsphäre begeben. Die *Sie-yen-t'o* hatten vor ihrer Auswanderung in einem Gebiet gewohnt, das im Norden durch den Kerulen-Fluss, im Westen durch die Weidegebiete der T'u-küe, im Süden durch die Gobi und im Osten von den Wohnsitzen der Mo-ho (**muät-γāt* = Markat) begrenzt wurde. Ihre damaligen Wohngebiete haben demnach in dem Dreieck, das durch die heutigen Ortschaften Munku-chan, Baruk-urt und Bajšintu gebildet wird, gelegen. Vgl. hierzu die Karte bei E. M. Murzaev, *Die Mongolische Volksrepublik*, Gotha 1954. In den östlich der *Sie-yen-t'o* erwähnten Mo-ho sieht Chavannes (*a.a.O.*, p. 230) die Mukri der griechischen Quelle.

⁶² Prokop, *Bell. Goth.*, ed. Haury, p. 576, 20–24.

Nach einer chinesischen Quelle setzt sich der Name *Sie-yen-t'o* (= *Sirinda*) aus der Volksbezeichnung *Sie* (= **Syr*) und *Yen-t'o* (= **Inda*) zusammen.⁶³ Diese Namen wurden, wie die chinesische Quelle weiter berichtet, von einem von ihr nicht genannten Volk übernommen. (Der in dem chinesischen Bericht erwähnte Name *I-li-tie* — **il itär* („der das Volk führt“) bezeichnet nur den Häuptlingsclan und nicht den Stamm.) Seinen Namen verrät uns wahrscheinlich eine alttürkische Quelle, in der von einem *Syr-Tarduš* genannten Volk die Rede ist. *Tarduš* könnte der eigentliche, vielleicht altaische Name des Volkes sein, während *Syr* den angenommenen Namen darstellen würde. *Syr* heißt „Serer“ und ist der Name eines Volkes, das ursprünglich in Westturkestan beheimatet war. *Tarduš*, der eigentliche Name des in der chinesischen Quelle nicht genannten Volkes, wird uns durch die Orchon-Inschriften als der Name des rechten, also des westlichen Heeresflügels der Türken überliefert.⁶⁴ Wir finden ihn auch in der Form *Tardu* sowohl als Beinamen des nordwesttürkischen⁶⁵ wie des südwesttürkischen Khans.⁶⁶ Auch der Volksname *Tarduš* würde also besagen, daß seine Träger im Westen, hier also in Westturkestan, ansässig gewesen waren. Es ist demnach anzunehmen, daß die „echten Awaren“ Theophylakts mit den *Sie-yen-t'o*/**Sirinda* der chinesischen Quellen und den *Syr-Tarduš* der alttürkischen Inschriften identisch sind.

Abgesehen von den Namen beweisen aber auch die Titel der Häuptlinge der *Sie-yen-t'o* die Identität dieses Volkes mit den echten Awaren. Bezeichneten sich doch auch bei ihnen wie bei einem Teil der pseudo-awarischen Stämme die Häuptlingsclane als *War*. So führte noch um 640 n. Chr. ein Fürst der *Sie-yen-t'o* den Titel **War ilig pat* (War-König und

⁶³ *T'ang schu*, Kap. 227, b, p. 3, r. Hier heisst es nach der Übersetzung von Chavannes (*a.a.O.*, p. 94): „Les *Sie yen-t'o* se trouvaient d'abord confondus avec la race des *Sie*; plus tard, ils anéantirent la tribu *Yen-t'o* et s'en emparèrent; leur nom fut les *Sie yen-t'o*. Leur nom de famille était *I-li-tie*.“ *I-li-tie* (A.D. 175, A.D. 527, GS 413 m: **iet-lji'-d'iet*) umschreibt vielleicht ein altaisches *il itär* (= „der das Volk führt“). Bei *I-li-tie* handelt es sich also nicht um den eigentlichen Namen der *Sie-yen-t'o*, den die chinesische Quelle nicht nennt, sondern um die Bezeichnung der Häuptlinge.

⁶⁴ Inschrift für Kül teğin E 13. Vgl. hierzu A. von Gabain, *ATG*, p. 338.

⁶⁵ Chavannes, p. 27. Hier heisst es: „*Tu-lu kagan Ni-schu* est aussi appelé *Ta-tu kagan*.“ *Tu-lu kagan* herrschte aber, wie die gleiche Quelle berichtet, über die sogenannten Zehn Stämme, die *On oq* der Orchoninschriften. *Tu-lu kagan* war also der Herrscher des nordwesttürkischen Khanates.

⁶⁶ Der südwesttürkische Khan, der über Teile des Tarimbeckens und Afghanistan herrschte (vgl. Anm. 26) führte sowohl nach griechischen wie nach chinesischen Quellen die Bezeichnung *Tardu*. Die griechischen Quellen umschreiben den Namen (Menander, *Exc. de legat.*, p. 207, 27): Τάρδου. Die chinesischen Umschreibungen *Ta-tu* (A.D. 957 und A.D. 1128: **d'ât-d'uo'*) und *Ta-t'ou* (A.D. 957 und A.D. 1015: **d'ât-d'zu*) weisen ebenfalls auf ein fremdes *Tardu*.

Fürst). **W'ar ilig pat* wird in den chinesischen Quellen mit *Huo-hie-li-fa* umschrieben.⁶⁷ Die Chinesen haben sogar noch in der Mongolei, als es die politische Lage erforderte, die echten Awaren *de iure* als die rechtmäßigen Herren über einen Teil Westturkestans anerkannt. So verliehen sie, als sie um 640 die Westtürken bekämpften, dem Häuptling der Sie-yen-t'o, also der echten Awaren, den Titel eines Tschen-tschu pi-kia kagan, das heißt den Titel eines Bilgä kagan über den Jaxartes.⁶⁸ *Tschen-tschu* (eigentlich: wahre Perle) ist bei den Chinesen die Bezeichnung des Jaxartes.⁶⁹ Dem *de facto* über das Gebiet am Jaxartes herrschenden nordwesttürkischen Khan gab man nur den Titel eines Tschen-tschu ye-hu, das heißt: Jaxartes-yabγu.⁷⁰ Da der Yabγu in der Reihenfolge der Qaγane hinter dem bilgä qaγan stand,⁷¹ wurde hiermit der Fürst der Sie-yen-t'o, also der echten Awaren, als rechtmäßiger Herrscher über das am Jaxartes liegende Gebiet Westturkestans anerkannt. Die Chinesen haben demnach noch über achtzig Jahre nach den von Theophylakt geschilderten Ereignissen gewußt, daß die Sie-yen-t'o, die „echten“ Awaren der Griechen, dieses Gebiet nach ihrer Niederlage durch die Türken geräumt hatten und in die nordöstliche Mongolei ausgewandert waren.

Wir kommen damit zu der Widerlegung des letzten Argumentes, das für eine Gleichsetzung der Juan-juan mit den Awaren angeführt worden ist, nämlich die gleiche Bedeutung der Volksnamen *Kermichion* und *Juan-juan*. *Kerm* ist das mittelpersische Wort für „Wurm“, und *Juan-juan*, die chinesische Bezeichnung des Volkes, kann als „wimmelndes Gewürm“ gedeutet werden.⁷² „Wurm“ als eigene Bezeichnung eines Volkes wäre etwas so Einmaliges, daß man hier kaum auf eine nur zufällige Namensgleichheit schließen kann. Hinzukommt, daß die griechische Quelle, die uns die Bezeichnung *Kermichiōn* überliefert (Theophanes von Byzanz um 582), ausdrücklich sagt, daß die Perser mit diesem Namen die Türken, also die nördlich des Oxus wohnenden altaischen Stämme, bezeichneten.⁷³

⁶⁷ Chavannes, *a.a.O.*, p. 90. *Huo-hie-li-fa* (*γuat-γiet-lji-pjat).

⁶⁸ *T'ang schu*, Kap. 217, b, p. 3 r. Chavannes, *a.a.O.*, p. 95.

⁶⁹ Vgl. Chavannes, *a.a.O.*, p. 9.

⁷⁰ Chavannes, *a.a.O.*, p. 35, Anm. 2. Aus dem hier übersetzten chinesischen Bericht geht hervor, dass ein hoher chinesischer Hofbeamter dem Khan die Ernennungsurkunde überbrachte.

⁷¹ So heisst es im *Suei-schu*, Kap. 51, nach der Übersetzung von A. von Gabain: „... Nach Schê-t'us Tod wird sein jüngerer Bruder zum *Bay'a qaγan* gemacht, sein Sohn zum *Yabγu qaγan*." Der *Bay'a qaγan* ist der Oberkhan, während der *Yabγu qaγan* ihm nachgeordnet ist.

⁷² Vgl. hierzu O. Franke, *Gesch. d. chines. Reiches*, Bd. III, p. 283.

⁷³ Theophanes von Byzanz, *FGH*, IV, p. 270: "Οτι τὰ πρὸς εὐρον ἀνεμον τοῦ Τανά-ιδος Τοῦρκοι νέμονται οἱ πάλαι Μασσαγέται καλούμενοι, οὗς Πέρσαι οἰκεία γλώσση Κερμίχιωνάς φασι.

In der Tat wird noch im Kárnâmagh der Fürst der in Chorasán, also der im Nordosten des persischen Reiches wohnenden Stämme als „Fürst des Wurmes“ bezeichnet.⁷⁴ „Fürst des Wurmes“ könnte mit **qurubatu* ins Alttürkische übersetzt werden. **Qurubatu* ist uns in der Form Κοβῤῥατος in einer griechischen Quelle als der Name eines protobulgarischen Herrschers überliefert.⁷⁵ Auf der anderen Seite ist aber *Juan-juan* ebenso wenig wie *Jou-jan*, das ein fremdes *jočín* (= Fremdling) umschreibt, der eigentliche Name des Volkes.⁷⁶ Die Juan-juan nannten sich selbst *Ju-ju*.⁷⁷ Nun hat aber **quru*, das in der Kollektivform *qurt* mehrfach als Name protobulgarischer Herrscher und auch als Volksname vorkommt,⁷⁸ die Bedeutung „Wolf“. Da der Wolf bei den Altaiern als Totemtier der Häuptlinge allgemein eine hohe Verehrung genoß, kann angenommen werden, daß Bezeichnungen wie *Kermichion* und *Juan-juan* die Bedeutung eines altaischen Clansnamens wiedergeben, der **quru* oder *qurt* lautete. Diese Hypothese fand durch eine Mitteilung Professor Gimpū Uchida aus Kyoto eine unerwartet schnelle Bestätigung. Professor Uchida teilte mir eine Stelle aus den chinesischen Quellen mit, in der gesagt wird, daß der führende Clan der Juan-juan seinen Ahnherrn als *Ku-lü* oder *Kiu-lü* bezeichnete. *Ku-lü* ist aber nichts anderes als die chinesische Umschreibung des altaischen Wortes **quru*, das sowohl die Bedeutung „Wurm“ als auch „Wolf“ besitzt.⁷⁹ Wir wissen, daß z.B. die

⁷⁴ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 320, Anm. 140.

⁷⁵ Theophanes, *Chronograph.*, ed. de Boor, p. 357, 12. Der bei Nikephoros, *Hist.*, ed. de Boor, p. 33, 18, erwähnte Bulgarenfürst Κοβῤῥατος führte neben diesem Namen auch noch die Bezeichnung Κοβῤῥατος (Qubrat).

⁷⁶ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 356, Anm. 292.

⁷⁷ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 356, Anm. 293.

⁷⁸ Vgl. Haussig, *a.a.O.*, pp. 355 und 430.

⁷⁹ *Ku-lü* (A.D. 427 und A.D. 586: **kuət-lj^wo*) und *Kiu-lü* (A.D. 401 und A.D. 586: **kijəu-lj^wo*). Da hier *t* und *l* ein fremdes *r* vertreten können, ist es wahrscheinlich, daß sowohl *Ku-lü* wie *Kiu-lü* ein altaisches **quru* umschreiben. **Quru* ist, wie mir L. Bazin mitteilte, noch im Osmanli nachweisbar. – Auch die Volksbezeichnung *Hiung-nu* scheint auf die gleiche altaische Clansbezeichnung zurückzugehen wie *Juan-juan*. Denn auch die *Hiung-nu* werden, wie später die *Juan-juan*, mit dem Wort „Gewürm“ belegt. So bezeichnet ein General des chinesischen Usurpators Wang Mang die *Hiung-nu* in dieser Form (O. Franke, *a.a.O.*, Bd. III, p. 180–181). Es ist anzunehmen, daß dieser General ähnlich wie der T'o-pa-Kaiser T'ai-wu-ti, auf den die Bezeichnung *Juan-juan* (= Gewürm) zurückgeht, mit der Sprache der *Hiung-nu* so vertraut war, daß er die Bedeutung ihres Clansnamens kannte. *Hiung-nu* würde hiernach die chinesische Umschreibung eines altaischen Wortes wiedergeben. *Hiung-nu* wurde in der Zeit um 600 n. Chr. **χij^wong-nuo* (A.D. 161 und A.D. 674) gesprochen. Da nach G. Haloun das mediale *i* auf ein altchinesisches *r* oder *l* weist, käme man auf eine **χr^wong-nuo* lautende altchinesische Aussprache; **χr^wong-nuo* könnte in seinem ersten Bestandteil **χr^wong* ein fremdes **χurong* umschreiben. In **χurong* hätte man dann die proto-mongolische Form eines alttürkischen **quron* zu sehen. **Quron* setzt sich aus **quru* (= Wurm) und *on* (= König) zusammen. (*On* ist im Alttürkischen ein Lehnwort, das

Sippe Tschinggis Chans ihre Abstammung auf einen grauen Wolf zurückführte,⁸⁰ also auf das gleiche Totemtier, das der Häuptlingsclan der Juan-juan als Ahnherrn verehrte. *Kermichiōn* und *Juan-juan* geben also wahrscheinlich nur die Bedeutung eines bei allen altaischen Völkern verbreiteten Clansnamens wieder und können daher nicht als Argument für die Identität von Juan-juan und Awaren herangezogen werden.⁸¹

Abschließend kann also festgestellt werden, daß die Quellen nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine Identität von Juan-juan und Awaren geben. Denn es geht aus ihnen unmißverständlich hervor, daß man zwischen 450 und 600 n. Chr. bei den altaischen Stämmen nördlich des Kaukasus, bei den Byzantinern, den Iraniern, den Türküt und den Chinesen unter *Apar/Abar* die in Westturkestan wohnenden Stämme verstand. Nach der von den griechischen Quellen aufgezeichneten türkischen Überlieferung waren die ausgewanderten Awaren eigentlich Ogur (alttürkisch: Oγuz), also altaische Stämme.⁸² Sie waren, nach den erhaltenen Stam-

auf das chinesische *wang* [= König] zurückgeht.). **Quroŋ* würde also als „Wurmkönig“ zu deuten sein und somit die gleiche Bedeutung besitzen wie **quru batu*, das die Griechen mit *Κροβάτος* umschrieben (vgl. Anm. 75) und dessen Bedeutung die Iranier mit „Fürst des Wurmes“ wiedergaben (vgl. Anm. 74). *Nu*, der letzte Bestandteil des Volksnamens, hat im Chinesischen die Bedeutung „Sklave“ (vgl. hierzu die Ausführungen von W. Eberhard in der Besprechung von E. Erkes, *Das Problem der Sklaverei in China, Oriens*, VI, Nr. 1, 1953). *Nu* scheint also dem eigentlichen Volksnamen angefügt worden zu sein, um damit die Verachtung gegenüber diesem „Barbarenvolk“ zum Ausdruck zu bringen.

⁸⁰ *Mangchol un Niutscha tobttscha'an* (Yüan-ch'ao pi-shi), ed. E. Haenisch, 1935, I.

⁸¹ Auch die Tatsache, dass die Juan-juan um 470 n. Chr. Khotan belagerten (vgl. Chavannes, *BEFEO*, I, p. 394, Anm., und Gimpū Uchida, *a.a.O.*, p. 71) kann ebenso wenig als der Versuch einer Westwanderung angesehen werden wie die 445 erfolgte Eroberung von Khotan durch die T'u-yü-hun. Die Juan-juan waren nach der Vernichtung ihres Reiches, soweit sie nicht unter der Herrschaft der T'u-küe blieben, auf chinesisches Gebiet übergetreten. Prof. Gimpū Uchida machte mich auf einige Stellen des *Tung tsch'i* aufmerksam, aus denen hervorgeht, dass in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts und auch noch im 7. Jahrhundert die Gouverneure von Wei-tschou (in Nordchina) vom Bereich Kao-p'ing (in der heutigen Provinz Schan-si) und von Ning-tschou (im heutigen Kan-su) ehemalige Häuptlinge der Juan-juan waren. Ihre Stammesclane wurden bald sinisiert, so dass diese Häuptlinge in der Überlieferung als Gründer chinesischer Grossfamilien wie z.B. der Schēn erscheinen.

⁸² Die Ogur, aus denen sich nach Theophylaktos (p. 258, 5–16) die pseudoawarischen Stämme zusammensetzten, sind mit den Oγuz der alttürkischen Inschriften identisch; denn *Ogur* und *Oγuz* ist das gleiche Wort; wo nämlich der überwiegende Teil der Türkdialekte ein *z* spricht, sprechen das Tschuwaschische und einige andere Dialekte, zu denen wahrscheinlich auch das Protobulgarische und Hunnische gehörten, ein *r*. Der Hauptteil der Ogur (Oγuz) nomadisierte im Altai und im Gebiet zwischen Orchon und Selenga. (Vgl. die Beschreibung der Wohnsitze der Oγuz in der Inschrift des Tonjukuk, E. Malov, *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti*, Moskau-Leningrad, 1951, p. 61, 7, und p. 62, 14–15. Über die Wohnsitze im Altai: Marwazī, ed. Minorsky, Kap. IX, 6, p. 31.) Sie sind die Toquz oγuz (= die neun Stämme der Oγuz) der alttürkischen Inschriften. Aus dem Altai, also den Wohnsitzen der Toquz oγuz, waren

mesnamen zu urteilen, aus Dschehol, der Mongolei und dem Altai mit den verschiedenen altaischen Völkerwanderungen nach Westturkestan gekommen.⁸³ Westturkestan haben sie dann in der Mitte des 5. Jahr-

nach der chinesischen Überlieferung die Hephtaliten gekommen, die in Nordafghanistan einwanderten (vgl. Chavannes, *BEFEO*, I, p. 402, Anm. 3). Diese Hephtaliten bildeten, wie wir an den Namen ihrer beiden Häuptlingsclane gesehen haben, den Hauptteil der sogenannten pseudoawarischen Auswanderer. Die pseudoawarischen Ogur Theophylaktos sind also wahrscheinlich mit den aus dem Altai ausgewanderten Hephtaliten identisch, während die nach dem gleichen Bericht von den Türken unterworfenen Ogur im Altai und am Orchon wohnten. Es sind die T'ie-lê (Töliš), die die Tu-küe schon im Jahre 551 besiegt hatten (Gimpū Uchida, *a.a.O.*, p. 42). Wenn Theophylaktos aber (p. 258, 6–10) den Bericht des türkischen Oaγas über die Unterwerfung der Ogur (gemeint sind hier die im Altai wohnenden Teile des Volkes) durch die Bemerkung ergänzt: „Diese wohnen aber im Osten, wo der Til-Fluss hindurchfließt, den die Türken den ‚Schwarzen‘ zu nennen pflegen,“ sind unter diesen Ogur die nach Westen gewanderten Stämme zu verstehen, die damals an der Wolga wohnten. Die Byzantiner hatten sie auf ihren Reisen zu den Türken, die sie an der Wolga entlangführten, kennengelernt (Menander, *Exc. de legat.*, p. 453, 10). Diese Oguren sind auch nicht mit den gleichnamigen Stämmen identisch, aus denen sich die pseudoawarischen Auswanderer zusammensetzten.

⁸³ Das lässt sich im Falle der Hun oder Qun, die sowohl Menander (*Exc. de legat.*, p. 205, 25) wie Theophylaktos (p. 158, 10–13) als einen der beiden führenden Stämme der Pseudoawaren erwähnen, im einzelnen nachweisen. Auch die Hun/Qun waren wie die Ogur von Osten her in Westturkestan eingewandert, wo sie neben den griechischen Quellen auch die historischen Überlieferungen der Armenier und Inder kennen (vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 350–351). Nomadenstämme, die sich *Hun* oder *Qun* nannten, gab es sowohl am Nordostrand des Tarimbeckens wie in Dschehol an der Westgrenze der Mandschurei. Die am Nordostrand des Tarimbeckens nomadisierenden Hun werden schon in der Mitte des 4. Jahrhunderts in den frühen sogdischen Briefen erwähnt (W. B. Henning, *BSOS*, 1948, p. 601 f). Auf die in diesem Gebiet liegenden Wohnsitze der Qun/Hun weist die Tatsache, dass sie die chinesischen Quellen zusammen mit den Tarduš und den K'i-pi erwähnen (vgl. W. Eberhard in *Annales de l'université d'Ankara*, II, 1948, 'Die Beziehungen der Staaten der T'o-pa und der Sha-t'o zum Ausland', p. 206). Die K'i-pi (A.D. 334 und A.D. 717: *k'iat-piēt) wohnten im Tal des Yulduz nordwestlich von Kutscha (vgl. Chavannes, *Documents*, p. 15). *Tarduš* hießen die westtürkischen Stämme. Die hier nomadisierenden Hun/Qun werden im *T'ang schu* (Kap. 217, a, p. 1 r.; Chavannes, *a.a.O.*, p. 87, Anm. 3) unter den zu den T'ie-lê (Töliš) gehörenden Stämmen aufgeführt. Die in Dschehol wohnenden Hun/Qun nennt das *Suei-schu* (Kap. 52, p. 2 v.; Chavannes, *a.a.O.*, p. 50, Anm.) im Rahmen einer Aufzählung der im Jahre 602 gegen Tardu rebellierenden Stämme (vgl. Haussig, *a.a.O.*, p. 331, Anm. 181, und pp. 347–349). Sie müssen nach dieser Aufzählung, die sie zusammen mit den Fu-li-kü (A.D. 46, A.D. 527 und A.D. 488: *b'juk-lji-g'ju), den Bökli der alttürkischen Inschriften (Inschrift für Kül tegin E 4, *ATG*, p. 249, 30), erwähnt, in Dschehol an der mandschurischen Westgrenze beheimatet gewesen sein. Von dort aus hat dreieinhalb Jahrhunderte später eine andere Gruppe der Qun/Hun unter dem Druck der Qitan und gefolgt von den Qay den Weg nach Westen angetreten (Marwazi, ed. Minorsky, Kap. VIII, 3, p. 14). Beide Stämme, die Qitan wie die Qay, die Hi (A.D. 126: *γiei-) der chinesischen Quellen, lassen sich in Dschehol mehrfach nachweisen (vgl. Chavannes, *BEFEO*, I, p. 224, Anm.). Die Qun/Hun waren zuerst um 310 n. Chr. mit anderen Sien-pi-Stämmen – wie den bereits erwähnten K'i-pi – von Dschehol aus in das Gebiet von Ho-tschou in der chinesischen Provinz Kan-su gekommen (vgl. G. Haloun

hundreds unter dem Druck der aus dem Altai eingewanderten Hephthaliten und 558, um sich der Herrschaft der ebenfalls aus dem Osten kommenden Türküt zu entziehen, verlassen.

NACHTRAG

Auch das Vorhandensein von Hiung-nu-Wörtern, chinesischen Lehrwörtern und alten Stammesnamen der Sien-pi in den überlieferten awarischen Bezeichnungen weist wohl auf die Herkunft der awarischen Stämme aus Nordostasien hin, aber nicht auf ihre Identität mit den Juan-juan des 6. Jahrhunderts.

Die bei den Awaren nachweisbaren Worte der Hiung-nu sind *Hring* und *Targytes*. *Hring* wird von den chinesischen Quellen mit *lung* umschrieben und bezeichnet sowohl bei Awaren wie bei Hiung-nu den grossen Versammlungsplatz, auf dem man alljährlich zusammenkam.⁸⁴ *Targytes* (Ταργύτης) – τής ist griechisches Suffix – wird von den chinesischen Quellen mit *Schan-yü* umschrieben.⁸⁵ Während der Titel bei den Hiung-nu nur von dem obersten Häuptling geführt wurde, ist er bei den Awaren auf den zweiten Mann nach dem Qaγan, der wahrscheinlich die Stellung eines Mitkhans einnahm, übergegangen.⁸⁶

bei Minorsky, Marvazī, p. 99). Die Chinesen bezeichneten diese Auswanderer als *T'u-yü-hun* (A.D. 1129, A.D. 425 und A.D. 508: *t'uo-kuk-γuan) = *tuγoq-Hun, Fahnenabteilungs-Hunnen. Von den nach Kan-su gekommenen Qun/Hun scheint dann ein Teil nach Süden in das Kukulnorgebiet abgeschwenkt zu sein, während eine andere Gruppe weiter nach Westen wanderte und sich am Nordostrand des Tarimbeckens festsetzte. Diese Gruppe wird in den chinesischen Quellen zusammen mit den Tarduš und den im Yulduz-Tal wohnenden K'i-pi erwähnt. Teile dieses Stammes scheinen dann später zusammen mit den Ogur (Oγuz) nach Nordafghanistan ausgewandert zu sein.

⁸⁴ *Lung* (AD 585: *liwong, japan. *riu*) kann ein fremdes *rüng umschreiben. Dieses Wort *rüng wird offenbar von den fränkischen Annalen (Annales Laureshamenses z. Jahre 796, ed. MG. SS. I, p. 22 ff.) mit dem altheutschen Wort *hring* verglichen. Es heisst hier, dass der fränkische Heerführer Pipin an einen Ort kam, „wo die Könige der Awaren und ihre Edlen sich zu versammeln pflegten, der auch in unserer Sprache *hring* heisst“. Über die gleichnamige Versammlungsstätte der Hiung-nu sagt das Schi-ki (Kap. 110, p. 10, r^c) nach der Übersetzung von O. Franke (a.a.O., III, p. 183): „Im ersten Monat jedes Jahres halten die Stammeshäuptlinge an der Opferstätte des Hoflagers des Schan-yü die kleine Versammlung ab und im fünften Monat in Lung tsch'êng (d.h. der Festung Lung?) die grosse Versammlung. Sie opfern dann ihren Ahnen sowie den Göttern des Himmels und der Erde.“

⁸⁵ *Schan-yü* (GS 147 u. G 97: *tān-giwo). Da ein finales *n* im Chinesischen ein fremdes *r* vertreten kann, ist es möglich, dass *Schan-yü* ein fremdes *targü, das in *Targytes* enthalten ist, umschreibt.

⁸⁶ Vgl. Haussig, a.a.O., p. 358–359.

Bei den chinesischen Lehnworten handelt es sich nur um den awarischen Titel *tudun*. *Tudun*, das bei den Awaren die Bedeutung „Statthalter“ besass, geht auf das chinesische Wort *tu-t'ung*, das einen Zivilgouverneur bezeichnet, zurück.⁸⁷

Das einzige awarische Wort, das sich mit einem Clansnamen von Stämmen der Sien-pi in Verbindung bringen lässt, ist *qayan*. *Qayan*, das bei den Awaren den mächtigsten Häuptling bezeichnet, hatte ursprünglich die Bedeutung „Wildschwein“, „Eber“, und war offenbar das Totemtier eines Sien-pi-Stammes, nach dem sich zunächst die Häuptlingssippe nannte. Erst später wurde es allgemein zur Bezeichnung des obersten Häuptlings.⁸⁸

VERZEICHNIS DER CHINESISCHEN ZEICHEN

安	1) An	胡施	12) Huo-sün
奄羅辰	2) An-lo-tsch'en	胡	13) Hu
安息	3) An-si	滑	14) Hua
阿拔	4) A-pa	渾	15) Hun
阿波	5) A-po	活頡利發	16) Huo-hie-li-fa
伐地	6) Fa-ti	伊利哇	17) I-li-tie
伏利具	7) Fu-li-kü	柔然	18) Jou-jan
漢	8) Han	茹茹	19) Ju-ju
奚	9) Hi	褥但	20) Ju-tan
匈奴	10) Hiung-nu	芮芮	21) Juei-juei
何	11) Ho	蠕蠕	22) Juan-Juan
		甘肅	23) Kan-su

⁸⁷ Etymologium magnum (p. 763, 24): τοῦδουνοι οἱ τοποτηρεται παρὰ Τούρκους. Die Tudune bei den Awaren erwähnen die fränkischen Quellen (Annales Bertiniani z. Jahre 795/796, Annales, qui dic. Einhardi z. Jahre 795, MG. SS., p. 181 u.a.).

⁸⁸ Vgl. hierzu Haussig, *a.a.O.*, p. 356–357. Hierzu schrieb mir L. Bazin: . . . je vous confirme que, comme vous le supposez, *Qapğan* (*qağan*) correspond bien phonétiquement à *qipçaq* et *osm. qaban* (= **qāpan*, qui peut provenir de *qapğan*) „sanglier“; un des héros de l'épopée *oğuz* de Dede Korkut s'appelle *Qaban Küçi* = „Eberhard“! . . . D'autre part, *turc ancien xağan* correspondrait exactement à *mongol ġagan* (plus exactement *ġāqan* = **qa'a-qan* = **qapa-qan*, forme qu'on retrouverait en *turc dans Qapğan*); la sonorisation après voyelle longue est normale en *turc occidental*: *qaban* — **qāpan*, et peut avoir existé en *paléoturc*: *xağan* = **ġāqan*; l'*arabo-persan xāqan/xāqān* serait expliqué du même coup.; *qağan* serait passé par le *mongol* — où le mot est bien attesté.

甘州	24)	Kan-tschou	沙鉢略	51)	Scha-po-liao
康	25)	K'ang	單于	52)	Schan-yü
祁連山	26)	K'i-lien-schan	設力昭武	53)	Schë-li Tschao-wu
契必	27)	K'i-pi	瑟帝米	54)	Schë-ti-mi
結骨	28)	Kie-ku	攝圖	55)	Schë-t'u
堅昆	29)	Kien-kun	慎	56)	Schën
久闊	30)	Kiu-lü	石	57)	Schī
科羅	31)	K'o-lo	史	58)	Schī
骨閼	32)	Ku-lü	達頭	59)	Ta-t'ou
車師	33)	Kü-schī	達度可汗	60)	Ta-tu kagan
米	34)	Mi	大同	61)	Ta-t'ung
靺鞨	35)	Mo-ho	大義	62)	Ta-i
戊地	36)	Mou-ti	太武帝	63)	T'ai wu-ti
木杆	37)	Mu-han	鐵勒	64)	T'ie-lê
泥孰	38)	Ni-schu	玷厥	65)	Tien-küe
泥利可汗	39)	Ni-li	拓跋	66)	T'o-pa
忸蜜	40)	Niu-mi	昭武	67)	Tschao-wu
奴	41)	nu	真珠毗伽可汗	68)	Tschen-tschu pi-kia kagan
弩失畢	42)	Nu-schī-pi	真珠葉護	69)	Tsche-tschu ye-hu
北齊	43)	Pei-Ts'i	噉	70)	tsch'o
北周	44)	Pei-Tschou	曹	71)	Tschang-Ts'ao
桑乾	45)	Sang-kan	咄陸	72)	Tu-lu
薛延陀	46)	Sie-yen-t'o	突利	73)	T'u-küe
鮮卑	47)	Sien-pi	突厥	74)	T'u-li
碎葉	48)	Suei-schī	土門	75)	T'u-men
隋	49)	Suei	吐谷渾	76)	T'u-yü-hun
肅州	50)	Su-tschou	<i>Nachtrag</i>		
			龍	77)	lung
			屠耆	78)	tu-t'ung

EIN MODERNER MONGOLISCHER BEITRAG ZUR
MONGOLISCHEN LITERATURGESCHICHTE:
BALDAN SODNAM'S
*ABRISS DER MONGOLISCHEN
LITERATURENTWICKLUNG*

von

W. HEISSIG

Göttingen

1946 erschien in der Zeitschrift des Wissenschaftlichen Komitees der Mongolischen Volksrepublik, *Sinžlech Uchaan*, nr. 12–13 — und damit für den westlichen Mongolisten an unzugänglicher Stelle — die literaturhistorische Untersuchung eines mongolischen Gelehrten, *Baldan Sodnam*,¹ *Mongγol-un udqa jokiyal-un kögžil-ün teükečilegsen tölüb* („Historischer Abriss der mongolischen Literaturentwicklung“).² Auch die darnach 1952 in der Inneren Mongolei³ erschienene mongolische Einzelausgabe blieb unzugänglich. Erst durch deren chinesische Übersetzung *Meng-ku wen-hsüeh fa-chan-shih*⁴ ist es möglich, vom Inhalt dieser mongolischen Arbeit Kenntnis zu erhalten.⁵ Die Arbeit behandelt die Entwicklung der mongolischen Schriftdenkmäler und Literatur in den Jahren 1206–1691 (S. 1–34), die mongolische literarische Entwicklung während der Mandjuzeit und der Autonomie 1691–1921 (S. 35–58) und dann die modernen literarischen Schöpfungen in der Mongolischen Volksrepublik 1921–1946 (S. 59–102). Da sie sowohl als Aussage eines mongolischen Literaturhistorikers Interesse verdienen, Vergleichsmöglichkeiten bieten und auch

¹ Bereits 1935 veröffentlichte er eine russische Übersetzung der mong. Heldendichtung *Činggis-un qoyar ere jaγal-un turuγi* (edit. Urgha 1922), „Powest o dwuch skakunach chingis chana“, *Sowremennaja Mongolija* 4 (11), 1935, S. 75 sq.

² Cf. G. I. Michajlow, „Sowremennaja chudošestvennaja literatura“, in *Mongol'skaja narodnaja respublika, Sbornik statej*, Moskau 1952, S. 317; ders., *Očerki istorii sowremennoj mongol'skoj literatury*, Moskau 1955, 7, 179.

³ *Nai-meng-ku jih-pao meng-wen-pan*, Kalgan.

⁴ Shang-hai 1954, 102 S.

⁵ Ich möchte an dieser Stelle Herrn Lektor *Liu Mao-tsai* (Göttingen) meinen Dank für die mir dabei geleistete Hilfe ausdrücken.

eine Reihe neuer Materialien enthalten, wird im Folgendem der Versuch unternommen, die ersten zwei Kapitel der mongolischen Arbeit zusammengefasst abzuhandeln. Teile des in Kapitel 3 behandelten Stoffes über die von der sowjetischen Literatur beeinflussten modernen Schöpfungen sind schon bei G. I. Michajlow⁶ verarbeitet worden.

1. EPOS UND GESCHICHTSSCHREIBUNG

Als erstes, heute noch bekanntes mongolisches Schriftdenkmal in der 1206 eingeführten mongolischen Schrift wird der Činggis Khan-Stein aus dem Jahre 1225 genannt. An frühen epischen Werken, die uns heute noch vorliegen, gibt es die Geheime Geschichte — *Niγuča tobčīyan*, die Geschichte von den beiden Grauschimmeln — *Činggis-un qoyar ere ĵayal-un tuγujī*, das Džanggar-Epos und das Geser Khan-Epos, deren Übersetzungen und Bearbeitungen auch Erwähnungen finden.

Als kein reines Geschichtswerk trotz Planung und Anlage als solches betrachtet B. Sodnam (S. 25) das *Altan tobči*, welches er als ein 1604 von Blo bzañ bstan 'jin verfasstes Werk bezeichnet. Die engen Zusammenhänge mit der Geheimen Geschichte werden betont. Als Beweisführung für die Datierung 1604 verweist Sodnam dabei auf die Erwähnung des Ligdan (legs ldan) Khan als letzten mongolischen Khan; dieser bestieg 1604 den Thron. Zweifellos ist die Erwähnung dieses Khans ein Kriterium dafür, dass das *Altan tobči* nicht vor 1604 zusammengestellt worden ist⁷ — aber auch nicht für mehr. Es war bisher üblich, diese Datierung und Beweisführung seit Laufer⁸ für das anonyme *Qad-un ündüsüin quriyangγui altan tobči* anzuwenden, von dem erst jüngst zwei kritische Bearbeitungen erschienen sind.⁹ Von dem Lama Blo bzañ bstan 'jin aber ist eine andere Chronik ähnlichen Titels verfasst worden, das *Erten-ü qad-un ündüsülegs en törü yosun-u tobčīlan quriyaysan altan tobči*,¹⁰ die ungefähr 7/8 des anderen, anonymen *Altan tobči* wiedergibt¹¹ und auch enge Beziehungen zur Geheimen Geschichte aufweist.¹² Diese Chronik des Blo bzañ bstan 'jin

⁶ L.c., S. 299 sq.

⁷ C. R. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan tobči* (GAF, IV), Wiesbaden 1955, S. 12.

⁸ 'Skizze der mongolischen Literatur', *Keleti Szemle*, 1907, S. 212; L. S. Pučkovskij, 'Mongol'skaja feodalnaja istoriografija XIII–XVII veka', *Učenyje Zap. Vost.*, VI, 1953, S. 144–146; Bawden, l.c., S. 10.

⁹ Bawden, l.c.; Ozawa, Sh., *Altan tobči (kokin-no shisetsu) kenkyū*, Tokyo 1954.

¹⁰ Ms. i.d. Staatsbibliothek Ulaanbaatar; cf. Žamcarano, *Mongolskie letopisi XVII veka*, Moskau 1936, S. 79 (Engl. Übersetzg. v. Loewenthal, *The Mongol Chronicles of the Seventeenth Century*, GAF, III, Wiesbaden 1955, S. 55).

¹¹ Bawden, l.c., S. 5.

¹²

aber ist, wie Hochw. P. A. Mostaert im Vorwort zu der 1952 in Amerika erschienenen Faksimileausgabe des 1937 in Ulaanbaatar erschienenen Druckes dieses Werkes nachgewiesen hat, auf keinen Fall vor 1649 entstanden.¹³ Es ist uns später gelungen, den Abfassungstermin der Chronik auf zwischen 1651-1655 entstanden genauer zu bestimmen.¹⁴ Da das Manuskript der Chronik des Blo bzañ bstan 'jin einen der wertvollsten Schätze der Staatsbibliothek Ulaanbaatar darstellt, erstaunt die von Sodnam vorgenommene Identifizierung des *Altan tobči anon.* mit dem *Altan tobči* des Blo bzañ bstan 'jin als ein 1604 entstandenes Werk, was nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung unhaltbar ist. Es weisen vielmehr Anzeichen darauf hin, dass das *Altan tobči anonymus* eine schlechte Exzerpierung und Zusammenfassung des Werkes des Blo bzañ bstan 'jin ist und demnach noch nach 1655 anzusetzen ist.

Als weitere Quelle für die Thronbesteigung des Ligdan Khan im Jahre 1604 erwähnt Sodnam im Zuge seiner Beweisführung (S. 26) ein *Sa-hua pao-peï-shih* — „Verstreuter Blumen kostbare Schatz-Geschichte“. Aus dieser chinesischen Übersetzung des mongolischen Titels lässt sich nicht erschliessen, welches mongolische Originalwerk darunter gemeint ist. Sollte es vielleicht bedeuten, dass das im *Erdeni-yin tobčiya* des *Sayang sečen*¹⁵ 1662 und im *Ĵirüken-ü ĵula* (Hor č'os 'byuñ) des 'Ĵigs med rig pa'i rdo rje 1819¹⁶ als Quelle erwähnte mongolische Werk *Teyin γayiqamsiy üĵegdeküi sečeg-ün čomorliγ* („Wunderbar anzuschauender Blumenstrauss“) in der Ulaanbaatar Staatsbibliothek aufbewahrt wird?¹⁷

Sodnam verweist auf ein in der Mongolei neu aufgefundenes Werk *Ta-yüan ping-shu*,¹⁸ in dem elf Titel von Werken genannt sind, die zum Teil heute unbekannt sind. Als diese nennt er: *Ĵalaγus-un qurim*,¹⁹

¹³ *Altan tobči, A Brief History of the Mongols by bLo. bzañ. bstan. 'jin* (Scripta Mongolica, I), Cambridge, Mass., 1952, S. X.

¹⁴ „Some Glosses on Recent Mongol Studies“, *Studia Orientalia*, XIX, 1953, 4, S. 1-10.

¹⁵ Urgha-Ms, edit. Haenisch, „Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen sagang (alias Sanang secen)“, Berlin 1955, S. 97 r.

¹⁶ Edit. Huth, I, S. 284, L 17; Roerich, G. M., „The Author of the Hor-chos- hbyung“, *JRAS*, 1946, S. 193.

¹⁷ Dieses wird allerdings in der chinesischen Übersetzung der Chronik des *Sayang sečen*, *Meng-ku yüan-liu*, Pekingener Palastdruck von 1777 (cf. Gō, Minoru, *Mōko genryū*, Tokyo 1940, S. 59), *chen-i ch'i-pa* genannt.

¹⁸ „Kriegsbuch der Grossen Yüan“. Es ist dies das *Yeke yüwen ulus-un činggis tayizu qayan-u ulus ayimay-i abuγsan čerig-ün tobčiya-yin on ĵil sara edür-ün bitegün quri-yangγui-yin üiledbüri temdeglel-ün debter*, das *Damdinsürüng*, Einleitung zu *Mongγol-un niγuča tobčiyan*, Ulaanbaatar 1947 als 1945 in der Inneren Mongolei aufgefunden bezeichnet. Cf. m. „Some Glosses . . .“, *Studia Or.*, XIX, S. 10-12. Dort finden sich aber 13 Titel angegeben (Glosses“, S. 11-12).

¹⁹ S. 34: *Ch'ing-nien yen-hui*.

„Herzensfreude der weissen Blume“,²⁰ und *Boyda činggis qayan-u sula tuyuġi*.²¹ Zu dem ersten dieser Quellwerke ist zu bemerken, dass es schon aus Erwähnungen in mehreren anderen mongolischen Chroniken bekannt ist und zwar aus: *Erten-ii qad-un ündüsün-ü yeke šara tuyuġi*,²² dem *Altan kurdun mingyan gegesütü bičig* des *Siregetü guosi* Dharma (1739),²³ und dem *Altan tobči* des *Mergen* gegen der Urat (1765).²⁴ Dort wird dieses Werk als vom 5. Dalai Lama *nağ dbaṅ blo bzaṅ rgya me'o* (1617–1682) verfasst bezeichnet.²⁵ Die beiden anderen Werke wurden noch im 19. Jhdt von dem Tümet *Injanasi* in seinem *Köke sudur* als Quellen erwähnt und sind in diesem Zusammenhang schon auch andernorts behandelt worden.²⁶ Hier sei zu dem Werke *Pai-hua hsin-hsi* „Herzensfreude der weissen Blume“ bemerkt, dass *Damdinsüring* in seiner Bemerkung über die 13 (!) Quellen dieses von Sodnam erwähnten neuen Werkes ein dem *Sayang* sečen zugeschriebenes *Sayang sečen-ü sedkil-ün čenggel* nennt.²⁷

Das *Yeke yüwen ulus-un manduysan köke sudur* der Tümet-Edelleute *Wangčibala* und *Injanasi*, Vater und Sohn, verfasst zwischen 1840–1891, wird zu Beginn des 2. Kapitels beschrieben, das die mongolische Literaturentwicklung der Mandjuzeit und der ersten Jahre der khalkhamongolischen Autonomie (1691–1921) behandelt. B. Sodnam's kurze Beschreibung und Beurteilung dieses einmaligen Werkes deckt sich mit dem, was schon zu diesem Werk früher gesagt worden ist.²⁹ Auch er teilt die Bewunderung der Mongolen für dieses historische Zeitbild und äussert den Wunsch nach einer eingehenderen Studie darüber (S. 39).

Im Zusammenhang mit dem *Köke sudur* werden die Chronik des *Rasipungsuy*, *Dai yuwan ulus-un bolur erike*³⁰ und das 1925 in Peking herausgegebene *Činggis qayan-u čadiġ*,³¹ erwähnt. Sodnam (S. 40) bezeichnet *Rasipungsuy* als vom Stamme der Kesigten stammend. Wie sich aber aus dem Kolophon des Werkes³² als auch aus Stammtafeln der

²⁰ S. 34: *Pei-hua chih-hsin-hsi*.

²¹ S. 34: *Ch'eng-chi-ssu-han-ti su-lü ting*.

²² Žamcarano, *Letopisi*, S. 62 (Loewenthal, S. 45).

²³ Ms., Königl. Bibliothek Kopenhagen, VI, S. 23 r.

²⁴ Kalgan-Druck, 1942, S. 56.

²⁵ Ges. Werke des Kloṇ rdol bla ma (Peking tib. Blockdruck) (Tohoku Nr. 6555), vol. ra, 54 v.: 3; cf. auch m. *Bolur erike*, Peking 1946, S. 86.

²⁶ Cf. m. „Zum Umfang der mongolischen Geschichtsliteratur“, *MS*, X, 1945, 213.

²⁷ S. 37: *yüan-chao cheng-kuo ch'ing-shih*.

²⁸ *Mongyol-un niyuča tobčiyan*, Ulaanbaatar 1947, Einleitung, S. 12.

²⁹ Einige Bemerkungen über die *Köke sudur*, *MS*, VIII; 1943, 244–259.

³⁰ S. 40: *Ta-yüan Kuo-chüan*; m. *Bolur erike-literaturhistorisch untersucht*, Peking 1946.

³¹ B. Ja. Vladimircov, *Etnol.-lingvist. issledovanija*, Moskau-Leninggrad 1927, S. 14–20.

³² Dörbet-Ms, V, S. 34 v; Ordus-Ms, X, S. 47 r; Tsakhar-Ms (Königl. Bibl. Kopenhagen), V, S. 39 r.

West-Bagharin³³ und aus seiner Erwähnung im *Činggis boyda-yin durasqal-un tegübüri*³⁴ ergibt, war der Verfasser des *Bolur erike* ein Adeliger der West-Bagharin.

Man hätte von mongolischer Seite eigentlich eine ausführlichere Behandlung des so blühenden historiographischen Zweiges der mongolischen Literatur³⁵ erwartet, zudem die Ulaanbaatar Staatsbibliothek einige sehr seltenen historische mongolische Werke besitzt.³⁶ Aber der Verfasser sieht nur die vom mandjurischen Einfluss freien Geschichtswerke und Epen als rein mongolische Schöpfungen an und so wird nicht einmal der Chronik des *Sayang sečen* (1662) Erwähnung getan.

2. ÜBERSETZUNGLITERATUR

An erzählenden Übersetzungswerken aus der indisch-tibetischen Literatur nennt Sodnam folgende Werke (S. 41):

- a) *Üliger-ün dalai*;
- b) *Milarasba-yin tuyuġi*;³⁷
- c) *Yüeh-liang hai-tzu*.³⁸ Es ist dies wahrscheinlich die mongolische Version des Nilakanthāvadāna, *Bodi sedkil tegüsügen köke qoġulai tu saran kökege neretü sibayun-u tuyuġi orčilang бүкүн-и жүркен-үгеи кемеи медегчид-үн чикин-ү чимег*,³⁹ unter den Mongolen in einem Peking Blockdruck und zahlreichen Handschriften verbreitet;
- d) die Vikramarka-Geschichten;⁴⁰
- e) *čayasun sibayun kemekü teüke*;⁴¹

³³ *Bolur erike*, Peking 1946, S. 10–11, Tafel II.

³⁴ Ulaanbaatar 1924; Peking 1926, I. Cf. Ligeti, L., *Rapport préliminaire*, 1933, S. 25.

³⁵ Cf. m. ‚Zum Umfang der mong. Geschichtschreibung‘, *MS*, X, 1945, S. 209; ‚Mongolische Geschichtschreibung im 18. und 19. Jahrhundert‘, *Saeculum*, III, 1952, S. 218–236; L.S. Puckovskij, ‚Mongol'skaja feodalnaja istoriografija‘, *Učenyje Zap. Wost.*, VI, 1953, S. 144–166; ‚Sobranie mongol'skich rukopisej i ksilografow instituta wostokowedenija Akad. Nauk SSSR‘, *Učenyje*, IX, 1954, S. 90–127. Wir bereiten in Kürze die Veröffentlichung einer Beschreibung des Inhaltes und Untersuchung der gegenseitigen Quellenbezüge von 38 mongolischen Geschichtswerken vor.

³⁶ Ihr Katalog, *Ulus-un nom-un sang-un azi-yin anggi-dur бүкүй монгол анги-ийн бичимел ба дарумал ном бигид-үд-үн бүридкел*, S. 1–17, Abtlg. *Teüke sudur-un anggi* nennt einschliesslich der Übersetzungen 122 historische Werke in mong. Sprache. (cf. auch *Mōko*, X, S. 9, S. 27–32, Tokyo 1943).

³⁷ *Mi-la chuan*; Laufer, *Skizze*, S. 222; m. *Blockdrucke*, Nr. 130.

³⁸ „Das Mondkind“.

³⁹ *Blockdrucke*, Nr. 146.

⁴⁰ Diese liegen in zahlreichen Versionen vor, deren umfangreichste (Textus ornatior) als *Eneđkeg-ün ʔajar-un bigarmijid qaʔan-u tuyuġi* in Ulaanbaatar 1924 gedruckt wurde. Mss. davon in der Staatbibl. Ulaanbaatar, in den Bibliotheken von Leningrad und Kopenhagen.

⁴¹ *Chih-yüan*; cf. u.a. Königl. Bibl. Kopenhagen.

f) die Legende von der edlen Frau *Čoyiĭd*,⁴²

g) die Geschichten der 32 Holzmenschen.⁴³

Ausserdem wird auf eine sehr beliebte Kurzgeschichte hingewiesen, die ebenfalls tibetisch-indischen Ursprungs ist, die „Geschichte von Lehrer und Schüler“.⁴⁴ Vermutlich handelt es sich dabei um die mongolische Lehr-Erzählung *Gungfudzi siyang töi-lüge kelelčigsen üliġer*,⁴⁵ die schon in chinesischen und tibetischen Versionen unter den Tunghuang Mss. gefunden wurde.⁴⁶

In den erzählenden Übersetzungswerken tibetisch-indischer Provenienz⁴⁷ sieht Sodnam einen Ausdruck der religiösen buddhistischen Propaganda, aber er kommt nicht umhin, diesen Werken literarische Schönheit und Gehalt zuzubilligen.

Daran anschliessend werden kurz die verschiedenen Arten der aus dem Tibetischen in die mongolische Sprache übersetzten lamaistischen religiösen Schriften einschliesslich der Kanon-Übersetzungen behandelt (S. 41–42).

Besonders interessant für die Beeinflussungen des mongolischen

⁴² Bekannt als Blockdruck aus *Yeke küriye* (Urgha), *Erdeni čoyiĭd dakini-yin namtar mungqay-un quriyangyui-yi geyigüligči bilig-ün ĵula*, Bibl. Nat. Paris, Fonds Mongol. 153; Leningrad (cf. Vladimircov, „Rukopisi i ksilografi...“, *Izv. RAN*, 1918, S. 1563, Nr. 117); *Čoyiĭd dakini-yin teiġke*, Ms. aus Tsakhar, Kgl. Bibl. Kopenhagen; *Coyiĭd rabsal*, Blockdruck, Staatsbibl. Ulaanbaatar; *Coyiĭd dakini-yin tuγuġi*, Staatsbibl. Ulaanbaatar (Cf. Katalog, S. 69 und 189).

⁴³ Cf. Laufer, *Skizze*, S. 228; *Bigarmijid qayan-u namtar-i araji booġi qayan-dur modun kümün-ü ügülegsen üliġerüd orusibai*, Ulaanbaatar 1928. Für Mss. cf. Rudnev, „Zametki po Mong. Literature“, I, *Zap. IRAO*, XV, S. 028; Vladimircov, „Rukopisi...“; Königl. Bibl. Kopenhagen. In letzterer werden 14 Versionen aufbewahrt.

⁴⁴ *Shih-tu ku-shih*.

⁴⁵ Edit. Mukden, 1928, 5 fol. (cf. *ZDMG*, 100, 1950, S. 604).

⁴⁶ Cf. M. Soymie, „L'Entrevue de Confucius et de Hiang t'ou“, *JA*, 1954, S. 311–392. Der Inhalt der mong. Version entspricht der *l.c.*, S. 351–357, übersetzten modernen chinesischen Fassung.

⁴⁷ Mit diesen bei Sodnam genannten Werken ist der reiche Schatz der mongolischen Erzählungen, die auf tibetisch-indische Vorbilder zurückgehen, noch nicht erschöpft. Besonders zu nennen sind die Maudgalyāyana-Legende in ihren verschiedenen Versionen (cf. *Blockdrucke*, Nr. 14, 23–27) und die mong. Versionen des Vetalapañcaviṃśatikā, *Siditü kegür-ün tuγuġi*. Im nachfolgenden seien noch einige weitere Werke gleicher Art genannt, die sich (noch unbearbeitet) in den Bibliotheken des Westens finden: *Ardasidi qayan-u üliġer*, Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen; *Enedkeg-ün tabun tegülder kemekü qayan-u tuγuġi*, Ms., Bibl. Nat. Paris, Fonds Mongol Nr. 121; *Enedkeg-ün birman-u kerġei-yin üliġer kemegsen udqa*, Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen; *kkir üġei qotala tegüsügŷen čoy-iyar tusa-yi bütiġegč qan köbegün-u čadig*, Ms. Bibl. Nat. Paris, Fonds Mongol Nr. 119; *Endegürel neretü qayan-u tuγuġi*, Ms., Bibl. Nat. Paris, Fonds Mongol. Nr. 122; *Noγuyan mandarba čičig-ün üliġer*, Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen; *Uran toti sibaγun-u üliġer*, Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen; *Ünen-i ügüligči. naran-u ġerelqoyar-un tuγuġi*, Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen; *Qataγu ġirüketü bodisadu ušandari qayan-u namtar*, Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen.

literarischen Geschmacks ist die Liste chinesischer Romane und Novellen, die in grosser Zahl, oft über das Medium des Mandju, in das Mongolische übersetzt wurden. Von solchen werden genannt (S. 42–43):

- a) *Chin-ku ch'i-kuan*,^{48a}
- b) *Li-hua ta-ku*;
- c) *Ch'iu-hai-tang*;
- d) *Shih kung-an*,⁴⁸
- e) *Feng-shen yen-i*,⁴⁹
- f) *Chin-p'ing-mei*,⁵⁰
- g) *Erh-tu-mei*,⁵¹
- h) *Hung-lou-meng*,⁵²
- i) *Hsüeh-jen kuei cheng-tung*;
- j) *Chi-kung huo-fo-chuan*;
- k) *Shui-hu chuan*,⁵³
- l) *Hsi-yu-chi*,⁵⁴
- m) *Liao-chai chih-i*,⁵⁵
- n) *San-kuo yen-i*.⁵⁶

Diese Liste zeigt die hohe Beliebtheit der chinesischen Novelle unter den Mongolen.⁵⁷

Sodnam hebt hervor, dass es über die Übersetzungswerke in der mongolischen Literatur noch keine besondere Untersuchung gibt (S. 43). Er billigt diesen vorwiegend philologische Bedeutung zu, erwähnt aber nicht ihren zumindest genau so interessanten stil- und motivgeschichtlichen Einfluss.

⁴⁸ Cf. Feifel-Nagasawa, S. 367.

^{48a} Eine Übersetzung dieser chin. Novellensammlung unter dem Titel (*Erte edügeki*) *γayiqaltai üjimjütü bičig*, Ms., urspr. 40 vol., in der Westdeutschen Bibl. Marburg, Libri Mong. 141 (cf. ZDMG, 103, 1953, 419).

⁴⁹ Feifel-Nagasawa, S. 296; Hightower, S. 100.

⁵⁰ Feifel-Nagasawa, S. 416; Hightower, S. 95, 100.

⁵¹ Hightower, S. 102.

⁵² Für eine gedruckte mong. Bearbeitung *Nigen dabqur asar*, cf. „Mongolische Neu-drucke und Neuerscheinungen“, MS, VIII, 1943, S. 272–273. Hightower, S. 95.

⁵³ Feifel-Nagasawa, S. 291; Hightower, S. 94, 100.

⁵⁴ Hightower, S. 94.

⁵⁵ Feifel-Nagasawa, S. 368; Hightower, S. 75, 79. Die neueste Auswahlübersetzung: Schrock-Liu, *Gauckler, Füchse und Dämonen*, Basel 1955.

⁵⁶ Hightower, S. 93–94.

⁵⁷ Mit diesen Titeln ist die Zahl der Übersetzungen und Bearbeitungen chin. Romane und Novellen nicht erschöpft. Ergänzend sei noch auf die im Katalog der Staatsbibl. Ulaanbaatar, S. 59–68, bei P. Aalto, *A Catalogue of the Hedin Collection of Mongolian Literature*, Stockholm 1953, S. 75–76, und m. „Die Libri Mongolici der Westdeutschen Bibliothek Marburg“, ZDMG, 103, 1953, S. 419, angeführten Novellenübersetzungen in mong. Sprache hingewiesen.

3. VOLKSDICHTUNG

Über die zunächst meist nur mündlich weitergegebene Volksdichtung der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts und der ersten zwei Jahrzehnte unseres Jahrhunderts, in welchen sich bei den Mongolen nicht nur der nördlichen, sondern auch der südlichen und östlichen Mongolei unter dem Druck wirtschaftlicher, vor allem durch die chinesische Unterwanderung und Siedlung hervorgerufener Misstände ein mongolisches Nationalgefühl und der Wille zur Unabhängigkeit formte, weiss B. Sodnam neues Material zu berichten.

Als dichterischen Vertreter dieser Zeit bezeichnet er den armen Ordus-Lama *Isidanjinwangjil* (Ye šes bstan 'jin dbaṅ rgyal), der um 1909 herum in didaktischen Gedichten Zeitkritik übte und dessen Gedichte sich unter den Mongolen grösster Wertschätzung erfreuten. Sein meist mündlich weitergegebenes oeuvre ist nicht mehr vollständig erhalten.⁵⁸ Erhalten aber hat sich ein kleines Pamphlet *Güng-un joo-yin gegen-ü suryal*,⁵⁹ „Die Lehren des *Gegen* vom Tempel des Kung“, das zunächst nur in Abschriften von Hand zu Hand ging, dann aber auch gedruckt Verbreitung fand.⁶⁰

In ihm gibt *Isidanjinwangjil*⁶¹ in vierzeiligen Sprüchen in der Form der seit den Aphorismen des Sa-skya paṇḍita (1182-1251), dem Subhāṣitaratnanidhi⁶² bei den Mongolen weitverbreiteten Gattung der didaktischen Belehrungen Weisheiten wieder, die in satirischer Weise⁶³ die Misstände bei den mit der Mandjuherrschaft, Auswüchsen des Lamaismus

⁵⁸ Ostmongolen erzählten mir, dass er um 1920 erst gestorben sei.

⁵⁹ S. 44: *Kung-ye-ti pai t'iao-chao-yü*.

⁶⁰ Um die Mitte der zwanziger Jahre im *Jegü mongyol bičig-ün qoriyan*, Mukden (cf. *ZDMG*, 100, 1950, S. 603). 2. Ausgabe, *Mongyol bičig-iyer jokiyan orčiyulqu küriye*, Hsinking 1943, 33 S., edit. *Rasisengge*, mit einem Vorwort von *Kesingga*. Mss. davon in der Staatsbibl. Ulaanbaatar, *Güng-ün joo-yin gegen suryal* (Katalog, S. 210; dort fälschlich als Übersetzung aus dem Tibetischen bezeichnet; *Güng-ün joo-yin šabrong-un nigen suryal* (Katalog, S. 213).

⁶¹ Er nennt sich (2. Ausgabe, S. 1) *Isidanjanwangjil kedeg güng-ün juu-yin šabrong bi*, „Ich, die Wiedergeburt vom Herzog-Tempel, genannt *Isidanjanwangjil*“. Mongolen erklärten mir, das *güng-ün juu* sei ein Tempel im Gebiet des Wang-Banners der Ordus, im Nordwesten des Činggis Khan-Heiligtumes. Der offizielle Name des Klosters findet sich im vollen Titel der Spruchsammlung (1 : 1) *jarlity-iyar soyurqayṣan buyan ibegečü sūme-yin gegen-ü ayiladuṣṣan güng-ün juu-yin gegen-ü suryal*. In Bestätigung der mongolischen Auskünfte findet sich das *Buyan ibegečü sūme* nördlich des *Činggis qayan-urdu* (cf. m. „Über mongolische Landkarten“, *MS.*, IX, 1944, Karte C, Wangbanner (Ordus), Nr. 61).

⁶² L. Ligeti, *Le Subhāṣitaratnanidhi Mongol*, Budapest 1948.

⁶³ Die chin. Übersetzung, S. 44, gebraucht *feng-tz'u*, „lächerlich machen“.

und der Unterwanderung durch chinesische Siedler unzufriedenen Mongolen zum Ausdruck bringen.

B. Sodnam (S. 45–46) zitiert aus dem Werk des *Isidanjinwangjil*, wovon wir einen Vierzeiler wiedergeben, der sich über die Habgier der Würdenträger lustig macht:

„Wenn man einen sieht mit einem Hutknopf, blau oder weiss, aus Koralle oder Lapislazuli —
dann ist es einer, der voller Genauigkeit, friedlich und klug ein festes Regiment führt;
Wenn man bei einem Habsucht bemerkt, Gier, grosses Verlangen —
so ist es einer, der auf mühseliger Strasse dahinstreunt, nachdem er sich einen Schlagstock bereitete.“⁶⁴

Könnte man angesichts des nur wenige Vierzeiler umfassenden Zitates bei B. Sodnam an eine bewusst sozialkritische Interpretation denken, so ergibt aber eine nähere Untersuchung des ganzen Textes, dass sein Grundton in der Tat weit über die übliche Moralistik lamaistischer Werke hinaus kritisch und spottend zu Misständen Stellung nimmt. So heisst es über den Fürsten:⁶⁵

„Schande ist's, des armen Sklaven Frösteln nicht zu wissen,
Während man sich mit Fuchs- und Lamm(pelzen) wärmt;
Schande ist's, des hungrigen Sklaven Hungermattigkeit nicht zu bemerken,
Während man Rosinen und Zucker, Fleisch und Butter als Ehrengeschenke überreichen lässt;
Schande ist's, vom Brechen der Knochen und des Fleisches nicht zu wissen,
Während man zum Strafen und Prügeln Kraft und Willen hat;
Schande ist's, die Erschöpfung des armen Knechtes nicht zu erkennen,

⁶⁴ 2 Ausgabe, Hsinking 1943, S. 10 : 5:

Širu nomín kóke čayan jerge jingse-yi üjebel.

singjileltei töbsin mergen batu törü-yi bariltai.

sinul ündür qobdoy yeke tayalal-i üjebel.

sidam jebseg beleddüged berke jam-i kerültei. Für „Schlagstock“ cf. Mostaert, Dictionnaire Ordos, 612 b; *Mongγol üsüg-ün dürim-ün toli bičig*, Kalgan 1951. 839: *sidam* = *jančiqu jebseg*; für *kerültei* cf. *kerü-*, „Herumstreunen, vagabondieren“. Ein pferdeloser Wanderer, der nur den Stock zum Verjagen der Hunde führt, ist ein ganz Armer.

⁶⁵ Ausgabe 1943, S. 13 : 8–14 : 6:

ünege ba quryan-iyar ničilgejü aγsaγar.

ügei boγol čečereküi-yi medeküi ügei γutumsiy.

üjüm siker miqa tosu belgegülin aγsaγar.

ölin boγol ölbereküi-yi bodoqu ügei γutumsiy.

yalalaqu jančiqui-dur joriγ čingqa aγsaγar.

yasu miqa tasuraqui-yi medeküi ügei γutumsiy.

yangju sayiqan mori terge derkirejü aγsaγar.

yadamal boγol yadaraqui-yi bodoqu ügei γutumsiy.

qalbiduγsan qatud ökid dotuγursiy aγsaγar.

qariyatu tüsimed-ben γadarlaqu γutumsiy

Während man auf gutem Pferde oder Wagen rasch dahintrabt;
Schande ist's, seine untertanen Dienstleute draussen (Dienst) tun zu lassen,
Während man inmitten sich anschmiegender Gattinen und Mädchen
weilt. . . .“

Aber auch die Hypokrisie der hochgestellten lamaistischen Würdenträger
geißelt er:⁶⁶

„Der „Neuen Zeit“ Buddha ist ein socher gewesen,
der das Aussehen eines erhabenen Meisters zeigt, wenn auf den (Abt-)Stuhl
geleitet,
der das Gehaben des (chinesischen) Handelshauses hat, wenn er ein aus-
gesuchtes Pferd reitet,
der aber zerlumpt, sich wie ein betrügerischer Schnapphahn beträgt“.

Und weiter:⁶⁷

„Wer fremde (abwegige) Lehren spricht mit den Worten des grossen
Gelehrten,
Wer beim Essen des Schaffleischs wie ein Wolf und Hund so gierig,
Wer bei Handel und Geschäft wie ein Chineser,
Dem drohen in seinem späteren (Schicksal) die ewigen Behälter der acht
Höllen. . . .“

Die Erklärung für das Entstehen dieser satirisch-kritischen Spruchdichtung
gerade bei den Ordus findet sich darinnen, dass es im Ordusgebiet schon
1858 zum ersten *Duγuulang*, einer Widerstandsbewegung der mongolischen
Bevölkerung gegen die zu hohen Steuern und den Verkauf mongolischen
Weidelandes⁶⁸ an chinesische Siedler gekommen war. *Isidanjinwangjil*
war nur ein *šabrong*, eine nicht offiziell, sondern nur örtlich anerkannte
Wiedergeburt niedrigen Ranges,⁶⁹ der von dieser Stellung her die Stim-
mung des Volkes zum Ausdruck brachte. Lamamönche spielten übrigens

⁶⁶ Ausgabe 1943, 4 : 2:

siregen-dür jalaqui-dur gegen bayisi-yin düritei.
sil(i)deg mori unuqu-i-dur mayimai fangze-yin yangju-tai.
silbaljin jangnaquni jisur jolbing yabuyči.
sine čay-un burqan kedeg eyimü aysan ajıju.

⁶⁷ Ausgabe 1943, 4 : 6;

qobur nomlal keleküni yeke nomči-yin ügetei.
qonin-u miqa ideküi-dür činu-a noqai-yin sinultai.
qudaldıya mayiman degere kitad metü yabuyči.
qojim-dayan nayiman tamu-yin möngke saba bosuyu.

⁶⁸ A. Mostaert, *Dict. Ordos*, I, S. 160 a.; S. D. Dylykow, *Demokratičeskoe dwiženie mongol'skogo naroda v Kitai*, Leningrad 1953, S. 24. O. Lattimore, *Nationalism and Revolution in Mongolia*, Leiden, 1955, 24, In der gleichen bereits von Mostaert, l.c. gebrachten Bedeutung „Klub“ findet sich *duγuulang* noch heute in der Mongolischen Volksrepublik gebracht, z.B. *Uran saichny sajn duryn duγuulang* – „Kunst und Darstellungs-Klub“, cf. *ÜNEN*, 9 IX. 1954, S. 1.

⁶⁹ A. Pozdneev, *Očerki*, S. 233.

bei der Bildung eines nationalistischen Widerstandswillens unter den Mongolen oftmals eine führende Rolle. Selbst dem 8. rJe bcun dam pa pa Khutukhtu, dem späteren Staatsoberhaupt der Autonomen Äusseren Mongolei (1911–1924), wird ein Sendschreiben in Form eines Episkopalbriefes, *Jebjundamba-yin daranada-yin (altan) jarliγ*, „Goldener Erlass der rJe bcun dam pa Tāranātha“,⁷⁰ aus dem Jahre 1892 zugeschrieben, in dem in Form einer Weissagung des dem rJe bcun dam pa im Traume erschienenen Hormusta die Gedanken, die dem *Duγuulang* zu Grunde lagen, aufgegriffen wurden. Darinnen wird der Anbruch der von den Mongolen erhofften guten Zeit mit dem Beginn der Abwesenheit von Chinesen und dem Vorhandensein von fruchtbarem Land erklärt und die Mongolen aufgefordert nach Süden ins Feld zu ziehen und „die in den mongolischen Bannern pflanzenden vielen Chinesen zu vernichten“. ⁷¹ Die Authentizität dieser Aufforderung des rJe bcun dam pa Khutukhtu kann vielleicht angezweifelt werden, wohl aber ist der Inhalt dieses angeblichen Sendschreibens bezeichnend für den um die Jahrhundertwende in der Mongolei herrschenden Geist, aus dem heraus auch die Weisheitssprüche des Ordus-Lama *Isidanjinwangjil* entstanden sind. B. Sodnam (S. 46) bezeichnet *Isidanjinwangjil* als denjenigen, der dem politischen Geschehen der Jahrhundertwende in der Mongolei als Erster dichterischen Ausdruck gab.⁷²

Für das Weiterbestehen auch anderer geistiger Strömungen zeugt der dem *Isidanjinwangjil* zeitgenössische *Qasinbatu*, ebenfalls ein Ordus-Mongole, dessen Gedichte konfuzianischen Geist atmen. Ihre dichterische Qualität wird von Sodnam (S. 45) geringer beurteilt.

B. Sodnam zeigt an einem Beispiel das Entstehen der sonst anonymen mongolischen Gelegenheitsdichtung, der Glückwünsche (*ǰoriγ*) und Segenssprüche (*irügel*), wie sie bei Zusammenkünften, Ringkämpfen,

⁷⁰ Ms., Sammlung verschiedener Schriften, Staatsbibl. Oslo, sub Etn, Mss. 384/6 G.

⁷¹ L.c., S. 14 r.: . . . *mongγol qosiyud-un dotura siraldurysan olan irgen-yi arilyaju*. . . . ; *siraldu*- wtl. „gelb machen“, gibt das Bild der aufgebrochenen Erde inmitten der grünen Weidesteppe wieder.

⁷² Es erhebt sich die Frage, ob die in Mukden und später in Hsinking von Mongolen der ostmongolischen antichinesischen autonomistischen Bewegung vorbereiteten Druckausgaben nicht bewusst wegen des kritischen Gehaltes der Sprüche des *Isidanjinwangjil* erfolgte, *sayartan surγaysan-i delgeregülkü -yin tula tusqayilan dakin darumalaysan*. . . . der Verbreitung des so eindringlich Gelehrten wegen wurde dies besonders wiedergedruckt“ wie Kesiŋga im Vorwort sagt, obwohl er vorher den buddhistischen Geist der Sprüche betont. Letzteres war wohl Tarnung, denn es ist nicht anzunehmen, dass der Kenner mongolischer Literatur, der Kesiŋga war, nicht vom wahren Charakter der Sprüche des *Isidanjinwangjil* wusste. O. Lattimore, *op. cit.*, 256 glaubt, dass von japanischer Seite in den letzten Jahren des zweiten Weltkrieges die Verbreitung radikaler Ideen unter den Mongolen gefördert wurde.

Bogenschiessen, Gelage, Pferderennen und der Neujahrfeier, bei Hochzeit, Tempelfest und Oboopfer gesprochen werden.⁷³ Er erwähnt den *Demči lama* von *Yeke küriye* (*Ku-lun*; das heutige Ulaanbaatar) *Gelegbalsang*⁷⁴ (dge legs dpal bzañ), einen aus dem Tüsiyetü-Khan Banner der Khalkha stammenden Mönch, der um 1910 etwa fünfzig Jahre alt war. Dieser war unter den Khalkha hochberühmt und widmete sich mehr dem Dichten als seinen religiösen Pflichten. Von ihm sind Sprüche zum Bogen-Wett-schiessen, Jagdsprüche und vor allem ein Gebet um Regen bekannt, das sich in der Ulaanbaatar Staatsbibliothek befindet (S. 49).⁷⁵

Auch ein anderer vermutlicher Zeitgenosse des *Gelegbalsang*, ein gewisser *Sanday*⁷⁶ aus dem Mergen Wang-Banner der Khalkha, geniesst als Verfasser von humoristischen Kurzgeschichten einen besonderen Ruf. Auch er soll um die Wende des 19. zum 20. Jahrhunderts tätig gewesen sein. Die Spezialität seiner Kurzgeschichten – *üge* genannt⁷⁷ – ist es, gering-

⁷³ Für den Charakter dieser Gelegenheitsdichtung cf. A. Mostaert, 'L'Ouverture du Sceau' et les Adresses chez les Ordos', *MS*, I, 1935, S. 315 sq.; N. Poppe, *Mongol. Volksdichtung*, Wiesbaden 1955, S. 5. Proben von *irügel* und *foriy* finden sich in Umschrift und Übersetzung bei A. Mostaert, *Textes Oraux Ordos*, Peking 1937, S. 456–471; *Folklore Ordos*, S. 497–471; N. Poppe, *Mongolische Volksdichtung*, S. 8–17; Žamcarano-Rudnev, *Obrazy Mongol'skoj Narodnoj Literatury*, I, St. Pbg. 1908, S. 284 sq.; m. 'Some Contributions to the Knowledge of East-Mongolian Folkpoetry', *F. ST.*, IX, 1950, S. 143 sq., u. a.m. Viele dieser Glückwünsche und Segenssprüche sind in den Handbüchern der Zeremonienmeister (*qonjin*) niedergelegt worden. Von westlichen Bibliotheken besitzt die Kgl. Bibliothek Kopenhagen eine umfangreiche Sammlung solcher Sprüche und Gebete für die verschiedenen Brauchtumshandlungen der Hochzeitszeremonie, Pferdelobpreisung (*mori-yin čola*) beim Pferderennen nach dem Obofest, Feueropfergebete, Brantweinsegen (*Arikiyin irügel*) für das Neujahrsfest, Hausweihe, Weihe der Füllen bei der Sommersonnenwende, die K. Grønbech aus Tsakhar zusammengebracht hat.

⁷⁴ S. 48: *K'e-la-ko-pieh-le sang*. Für die Lesung *Gelegbalsang* cf. *Istorija Mongol'skoj Narodnoj Respubliki*, Moskau 1954, S. 193–194

⁷⁵ Es lässt sich ein systematisches Vorgehen der lamaistischen Kirche in der Schöpfung solcher Gebete und Brauchtumsprüche feststellen. Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts hat der *Mergen gegen blama* der Urat Gebete und Sprüche für viele Gelegenheiten des mongolischen Lebens verfasst, die zum grössten Teil auch in seinen 1780–83 in Peking gedruckten *Gesammelten Werken* (cf. m. *Blockdrucke*, Nr. 162), aber auch in zahlreichen Abschriften erhalten haben. In den Abschriften ist oftmals der Name des Verfassers schon nicht mehr genannt und beginnt so der Prozess der Anonymisierung zur Volksliteratur hin, so z.B. in der von *Mergen gegen* verfassten Anrufung des *Čayan ebügen* oder seinem *yal-un irügel* (*Ges. Werke*, Bd. IV).

⁷⁶ S. 50: *Sang-ta-ke*; cf. auch *Istorija Mongol'skoj Narodnoj Respubliki*, S. 193–194, wo er als Märchenerzähler bezeichnet wird.

⁷⁷ Mıchajlow, Očerk, S. 17 nennt einige dieser Titel. Dieze Kurzgeschichten des *Sanday* liegen teilweise auch im Druck vor in *Udqa jokiyal-un bičig*, edit. Damdinsürün, Ulaanbaatar 1941 ũ in *udqa jokiyal-nn ungsiqu bičig*, edit. G. Dembrel, Ulaanbaatar 1944. Ein Ms. der Kurzgeschichten, *Qauliči sanday-un jokiyay'san kemekü sundur*, 11 fol. findet sich in der Staatsbibl. Ulaanbaatar (Katalog, S. 68).

füge Geschehnisse zum Thema zu nehmen und mit Humor minutiös zu beschreiben. Die Titel einiger seiner Geschichten, die Sodnam (S. 50) aufführt, vermitteln einen Eindruck von den behandelten Themen, wie „Ein gelbes Schaf, das in die Schere hineingestolpert ist“, „Kleines Lämmchen“, „Geschichte vom Hofhund“, „Der auf der Jagd gefangene Wolf“, „Schmelzender Frühlingsschnee“, „Verschossene Farbe“, „Vom Wind hin- und hergewehrte Tamariske“. Obwohl die Werke der beiden Verfasser unter den Mongolen sehr bekannt und beliebt sind, gibt es — wie B. Sodnam betont — noch keine literarische Untersuchung über sie und ihr Werk.⁷⁸

Nur mündlich überliefert wird laut B. Sodnam die mongolische Ausprägung der klassischen Schelmengeschichte, die Geschichte der siebenzig Schwindler, *Dalan qudalči*, die er dem *Baldansengge* (dpal ldan seŋ ge) aus dem Khalkhabanner *San beyise* zuschreibt.⁷⁹

Eine liedhafte Beschreibung der Verhältnisse in *Yeke küriye*, dem damaligen Zentrum der Khalkhamongolei, hat ein anderer mongolischer Poet des späten 19. Jhdts geschaffen, *Lubsangdondub* (Blo bzañ don grub). Er war 1870 26 Jahre alt, sein Werk hat sich mündlich erhalten.⁸⁰

Am Ende des zweiten Kapitels stellt B. Sodnam zusammenfassend fest, dass die mongolische Literatur bis 1921 hauptsächlich ausser den grossen epischen Werken und den Übersetzungen meist aus Gedichten und Liedern bestand, unter denen Lieder über die Pferde eine vordringliche Stellung einnahmen. Aber es hat in dem Zeitraum vom 13. Jahrhundert

⁷⁸ Das Werk des *Gelegsalsang* kann wohl nur im Zusammenhang mit dem reichen Schatz der anonymen, oft Jahrhunderte alten Wunsch- und Ansprachendichtung behandelt werden.

⁷⁹ S. 51. *Baldansengge* (tib. *dpal ldan seŋ ge*; Ord. *p'alaŋsan*) aber erweist sich als eine mongolische Eulenspiegelfigur, über welche viele Schelmengeschichten im Umlauf sind, deren eine auch unter dem Namen *Dalan qudalči* bekannt ist (cf. G. A. Uwarowa, *Sowremennij mongol'skoj teatr, Edüge-yin mongyol-un tiater*, Moskau 1947, S. 299, wo sich auch eine Inhaltsangabe der Geschichte findet). Einige der mündlich überlieferten *Baldansengge*-Geschichten sind übersetzt, so eine innermongolische Version von „Die Geschichte von Balgn-Ssang und dem Teufel“ bei F. D. Lessing, *Mongolen*, Berlin 1935, S. 161–163, und weitere 7 Geschichten über P'alaŋsan aus Ordus bei A. Mostaert, *Folklore Ordos*, S. 36–45 (mong. Text, *Textes Oraux Ordos*, S. 24–31). Lessing, *l.c.*, S. 160, berichtet auch von Gerüchten, dass es ein handschriftliches Volksbuch über *Baldansengge* geben soll. Einige der Geschichten sind auch in modernen mongolischen Anthologien erschienen. Cf. Michajlow, *Očer*k, 146. Die Beziehung dieses mongolischen Eulenspiegels zu tibetischen ähnl. Figuren (cf. J. v. Manen, „A Contribution to the Bibliography of Tibet“, *JASB*, XVIII, 1922, Nr. 166 und Nr. 171) wäre zu untersuchen. Die Geschichte *Dalan qudalči*, die schon vorher zum Stoffe mongolischen Theaterauführungen gezählt hatte, hat C. Oyidob in die gleichnamige mongolische Komödie umgestaltet (Michajlow, *Sowr. chudošestw. lit.*, S. 299; *Očer*k, 146–147).

⁸⁰ Sodnam, S. 51–53, zitiert daraus.

bis 1921 daneben noch eine besondere Kunstrichtung gegeben, nämlich eine Art von weltlichem Singspiel, das neben dem kirchlichen lamaistischen Mysterienspielen⁸¹ geübt wurde. Die Herkunft und das Alter dieser weltlichen Singspiele, die in den Jurten aufgeführt wurden,⁸² ist nicht bekannt.⁸³ Sodnam (S. 54) nennt davon noch als 1921 bekannt drei solcher alter dramatisierter Lieder:

- a) *Wang-li* („Fürstliches Vergnügen“);⁸⁴
- b) *Begeŋing lama* („Der Peking-Lama“);
- c) *Wa-hsi ya-kuei*.⁸⁵

Von diesen Singspielen soll sich heute noch das Spiel vom „Peking-Lama“⁸⁶ erhalten haben.

B. Sodnam schliesst sein 2. Kapitel mit der Erwähnung auch des Anteiles an der Erforschung der mongolischen Literatur, den europäische nichtrussische Forscher haben. Aus dem dargebotenen Material aber zeigt sich, dass die literarhistorische Erforschung der mongolischen Literatur noch vor vielen Aufgaben und Problemen steht, zu deren Lösung auch die Erschliessung und Bearbeitung der mongolischen Handschriften und Drucke in den westlichen Sammlungen erheblich beitragen kann.⁸⁷

⁸¹ Cf. B. Ja. Vladimircov, 'Tibetskie teatral'nye predstavlenija', *Vostok*, III, 1923 (Deutsche Üb. W. A. Unkrig in W. Filchner's *Kumbum Dschambaling*, S. 507); W. Baruch, 'Un Mystère Tibétain', *Cahiers du Sud*, 1948, S. 310sq.; Uwarowa, *l.c.*, S. 27, berichtet auch von einem Spiel *Ildendü*, das die Dramatisierung eines Abschnittes aus dem *Üliger-ün dalai* ist.

⁸² Uvarova, *l.c.*, S. 24-25.

⁸³ Wahrscheinlich chinesischen Ursprunges. Der Gesang wurde von Musikanten begleitet.

⁸⁴ S. 54.

⁸⁵ S. 54. Es ist nicht möglich, daraus den mongolischen Titel zu rekonstruieren. Vielleicht ist es mit dem bei Uwarowa, *l.c.*, S. 29-30, genannten Singspiel „mjanga-jondon“ (Мянга-ендон) identisch, das das Schicksal eines *badarči*-Lama schildert.

⁸⁶ Auch unter dem Namen *Samiya noyan* bekannt. Es dreht sich um die schöne *ŋiuyar*, die ihre Liebe zwischen dem mongolischen Fürsten *Samiya* und einem aus Peking herbeigepilgerten Lama teilt (Inhaltsangabe Uwarowa, *l.c.*, S. 27-28). Es ist aus dem Tsakhargebiet nach dem Süden und nach dem Norden der Mongolei vorgegangen. Dem Thema nach stammt es aus dem 18. Jhdt. Ein Auszug einer Liedversion aus Tsakhar bei F. D. Lessing, *Mongolen*, S. 158-159.

⁸⁷ Eine der nächstliegenden Voraussetzungen wird hierfür die Zusammenstellung und Bekanntmachung einer vorläufigen Titelliste (Preliminary checklist) aller in den westlichen Sammlungen und Bibliotheken zugänglichen Werke sein.

MISCELLANEOUS LAMAIST NOTES, I

NOTES ON THE THANKSGIVING OFFERING

by

F. D. LESSING

University of California, Berkeley, Calif.

The major part of these notes was collected in 1930–1932 when I did field work in the vast domain of “living Lamaism” at the temple Yung-ho-kung in Peking.¹ They were to be incorporated in the second volume of the description of that important sanctuary.

Recently Dr. Johannes Schubert, Professor of Tibetan at the University of Leipzig, has published a very elaborate study on the same subject: ‘Das Reismandala. Ein tibetischer Ritualtext, herausgegeben, übersetzt und erläutert.’ It is found in *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller* [sic] *zum 65. Geburtstag* (Leipzig, 1954), pp. 584–609. His careful emendations and annotations alone comprise more than half of the article. Elaborate graphs and notes explain the details of the Indo-Tibetan cosmogram.

Nevertheless, I do not think it superfluous to publish this note. It is not meant to supersede the article by Professor Schubert. It only wants to supplement it, giving details on the qualities of the material used and the details to be observed in preparing and performing the ceremonial act. It is a condensation of my personal observations made in North China, the Wu-t’ai-shan, and Southern Mongolia.

Professor Schubert mentions a number of scholars who have studied and described this ritual, such as P. S. Pallas, A. M. Pozdneev, W. Filchner, and L. A. Waddell.

NOTE ON TRANSCRIPTION

Sanskrit is transcribed according to the older system, using [ç] and [sh], etc. Diacritics are omitted where their sound value is obvious, as in

¹ *Yung-ho-kung, an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking, with notes on Lamaist Mythology and Cult*, by F. D. Lessing, in collaboration with Gösta Montell, Volume I, Stockholm 1942 (*Reports from the Scientific Expedition to the Northwestern Provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin*, VIII: *Ethnography*), XX + 179 pp., *Fromtispiece*, XXX Plates, with plan.

nasals before gutturals and palatals, etc. Often recurring Sanskrit words like mandala and others are left without diacritics.

In Tibetan, the transcription used in Sarat Chandra Das' dictionary is followed with a few modifications which do not require discussion.

Mongolian is transcribed according to the *Mongolian-English Dictionary* by F. D. Lessing and N. Poppe (now in preparation) which follows the romanization of the Mongolian-Russian dictionary compiled by K. M. Čeremisov and G. N. Rumiancev (*Mongol'sko-Russkii Slovar'*, Moscow-Leningrad, 1937).

Oriental words of frequent recurrence are not printed in Italics.

NOMENCLATURE

Professor Schubert calls the sacrifice or oblation a rice mandala after the material with which the oblations are made. This is quite correct, but I have never observed it myself. Below I shall show what material is generally used. The Tibetan technical term for this offering is *gtang rag mandal*, which is explained in the dictionary of Dge bces Chos grags.²

HISTORY OF THE RITE

Most complex rites, regardless of final form and purpose, are the result of a long historic process; starting from humble beginnings they grow through accretions, reinterpretations, and transvaluations. Often an etiological interpretation is provided to secure them their birth right in a given religious system. I am not prepared to illustrate this process in this particular case by textual evidence. As to its supposed origin, I confine myself to quoting oral information which I received, according to which the Thanksgiving Maṇḍala was offered for the first time to the Buddha Čākṣamuni immediately after his birth by Indra himself, who, together with Brahmā, witnessed the miraculous event. It is obviously for this reason that this ritual is regularly coupled with the more elaborate ceremony of Bathing the Buddha.

VARIOUS KINDS OF MANDALAS

There are four different types of mandala offerings: the external, the internal, the secret, and the VOID mandala, i.e. the mandala of "in-

² *Brda dag mingtslu'g gsal ba*. Dge bces Chos grag (Lhasa 1950). It says: *gtang rag* = *bka h.drin bul ba* "thanksgiving". I adopted this term. The Mongolian term for performing this offering is *mandal ergyky*.

substantiality".³ Of these, the last three belong to the class of mystic rites reserved for the fully initiated lamas. For these special instruction by a religious teacher is required.

These notes are, of course, restricted to a description of the most usual kind, the external or exoteric mandala offering. It is performed either as a part of a major religious service or separately at solemn audiences granted by the Dalai Lama, the Pan chen Rin poche, or other incarnate lamas or by request from a patron (S. *dāna-pati*, T. *sbyin bdag*, M. *oklige jin ezen*).⁴

As will be seen from what follows, the underlying idea of any mandala sacrifice is to offer up by a symbolic act the whole cosmos, as it is expounded in Buddhist scriptures and cosmograms. True to its cosmic implications, the initial steps in performing the rite consist in marking the mythical Mt. Sumeru, the center of the universe, the four major and eight smaller "continents" (*dvīpa*), and all that they contain.

VARIOUS TYPES OF OFFERINGS

A mandala oblation may consist of seven, nine, twenty-three, twenty-five, or thirty-seven different offerings marked by *tsom bu* (see below). The mandala offering of thirty-seven objects may be considered as standard. Other types are of nine items for the god Kālacakra ("Wheel of Time"), twenty-three for Nāḍī ḍākinī (T. *na ro mkhaḥ spyod ma*), and twenty-five for Tsong kha pa.

FORMS AND MATERIALS FOR THE MANDALA DISC

Following the division of the religious services into four classes according to their purposes⁵ mandala disks may be round, square, crescent, and

³ Classification of Maṇḍalas. The four kinds of maṇḍalas are also: *phyihi maṇḍal*, *nang gi maṇḍal*, *gsang bahi maṇḍal*, *de nyid maṇḍal* (S. *tattva* or suchness = *cūnyatā*) respectively.

⁴ When in 1932 I was granted a farewell audience by the Pan chen rin po che, I was given to understand that it would be appropriate to make thanksgiving oblation to His Serene Holiness. At the same time I was told that he had indicated he would not insist on the prostrations due him from his co-religionists. The short ceremony was performed in a small room of the former Imperial Palace in Peking. Two *mkhan po* (abbots) performed the rite, one of them reciting while the other marked the offering gifts in the manner described. Here the gifts were at the same time represented by small figures. Both the disc and the figures were made of gold. After finishing the recital of the text, they handed me the heavy disc, helping me to raise it level with my forehead. To my surprise, the Panchen Lama left his seat and touched the disc as a sign that he had accepted the offering. Then he gave me a blessing by putting his hands on my head and by laying a "ceremonial scarf" (*khadak*, T. *kha btags*) over my shoulders.

⁵ Liturgical acts may serve one of these four purposes: (1) appeasing or propitiating deities, (2) increasing prosperity, (3) subduing demons, (4) overpowering enemies.

triangular. The most common form is circular. The other three are esoteric. About these I was unable to learn anything authentic, because they belong to the class of mysteries reserved for initiated lamas. Most disks are made of metal, namely gold, silver, copper, or bronze, also of sandalwood, jade, etc. It is not orthodox to manufacture vessels or tools for religious rites from iron since this material is believed to deter ghosts and spirits; but actually it is used clandestinely in so-called destructive rites.⁶

DESCRIPTION OF DISC

The round mandala disc is formed from the closed end of a cylinder, the bottom of which is open. The diameter of the cylinder varies between an estimated 15 cm. and an estimated 40 cm. The sides of the cylinder are an estimated 4 cm. in depth. Discs smaller than this are rare. A ring, usually of metal, is needed to prevent the friable offerings from dropping off the disc, something which almost would be a sacrilege. It is used after the thirty-seven gifts have been distributed over the disk.

In the center of the mandala there is often a slight nipplelike elevation representing Mt. Sumeru. Sometimes the mountain in the center rises in three steps. Often it represents the palace of Indra. We also find mandala disks in which the four major "continents" (S. *dvīpa*) and eight minor "continents" (S. *upadvīpa*) are indicated by their conventional outlines. (See the table at the end of this article.)

In most cases a ring is attached to the mandala disc through which strips of cloth of five colors are drawn. The five colors stand for the Five Jinas of Tathāgatas (improperly called Dhyāni-buddhas), hypostases of the fivefold wisdom, the transcendent substructure of the noumenal cosmos, namely: Vairocana (white), Ratna-sambhava (yellow), Amitābha (red), Amogha-vajra (green), and Akshobhya (blue). Sometimes a simple *khatag* is substituted for the strips.⁷ During the service these strips fall over the shoulder of the officiant.

TEXTS USED

The text used by Professor Schubert is somewhat expanded compared to other texts which have come under my notice. It is contained in a booklet which was given him by Dr. J. F. Rock, who is well known for

⁶ YHK, I, pp. 150-151.

⁷ T. *kha btags*, M. *xadaγ* "ceremonial scarf" of silk, cotton, etc. Elaborately embroidered "bands" may also be seen instead which, according to oral information, are called T. *cod pan*, S. *mukūṭa* "head ornaments".

his excellent studies of the ethnology, history, and religion of the Sino-Tibetan frontier tribes. Dr. Schubert has printed the whole text, in Tibetan characters, on pages 584–609 of the *Festschrift*, twenty-two lines in all. Emendations of the corrupt text are covered in notes 12–97a. My text is based on a photostat of the well-known ritual, *Spyan hḍren khrus gsol*. The photostat is made from the original print of a Lhasa edition, which the well-known Japanese Buddhist scholar, Rev. Lama Tada (Tōkan), was kind enough to lend me for this purpose. It consists of 17 folios with five lines to the page, excepting the title and the last page. This beautifully printed text agrees remarkably well with that of the printed *Chos spyod rab gsal* used in the Yung-ho-kung and which I purchased there in 1930. Although it has quite a few errors, still it is better than that which Prof. Schubert so painstakingly emended.

In the Lhasa edition, the mandala text extends from fol. 15b, line 4, to fol. 17a, line 4, including the final hymns and the two-word blessing (T. *dge phel*), “May the good increase”.

I have compared with this Lhasa text one other text contained in a small collection of minor rituals made by Mr. Sun Ching-feng a few years ago in Peking. He obviously copied the Yung-ho-kung text, not without improving it. He gives the Tibetan original, Chinese version, and explanatory notes. As he had the same Mongolian *guru* as the one whose instruction I enjoyed from 1930 to 1932 (our *guru*’s clerical name was Blo bzang bzang po), there is a partial agreement between his notes and my own. The prayers selected for the conclusion of the ceremony seem to vary in different editions.

PREPARATORY ACTS

The initial step in performing Lamaist rites is called T. *sta gon*, “preparation”. It consists in selecting, cleaning and consecrating the locality designated for the sacred act. In this case the muttering of the dhāraṇī, OM VAJRA-BHŪMI ĀḤ HŪṂ “OM! Vajra⁸ – earth (or stage) ĀḤ HŪṂ” is all that is needed to fulfil that requirement. It sublimates the ceremony, lifting it into the sphere of the VOID, i.e. “insubstantiality”.⁹

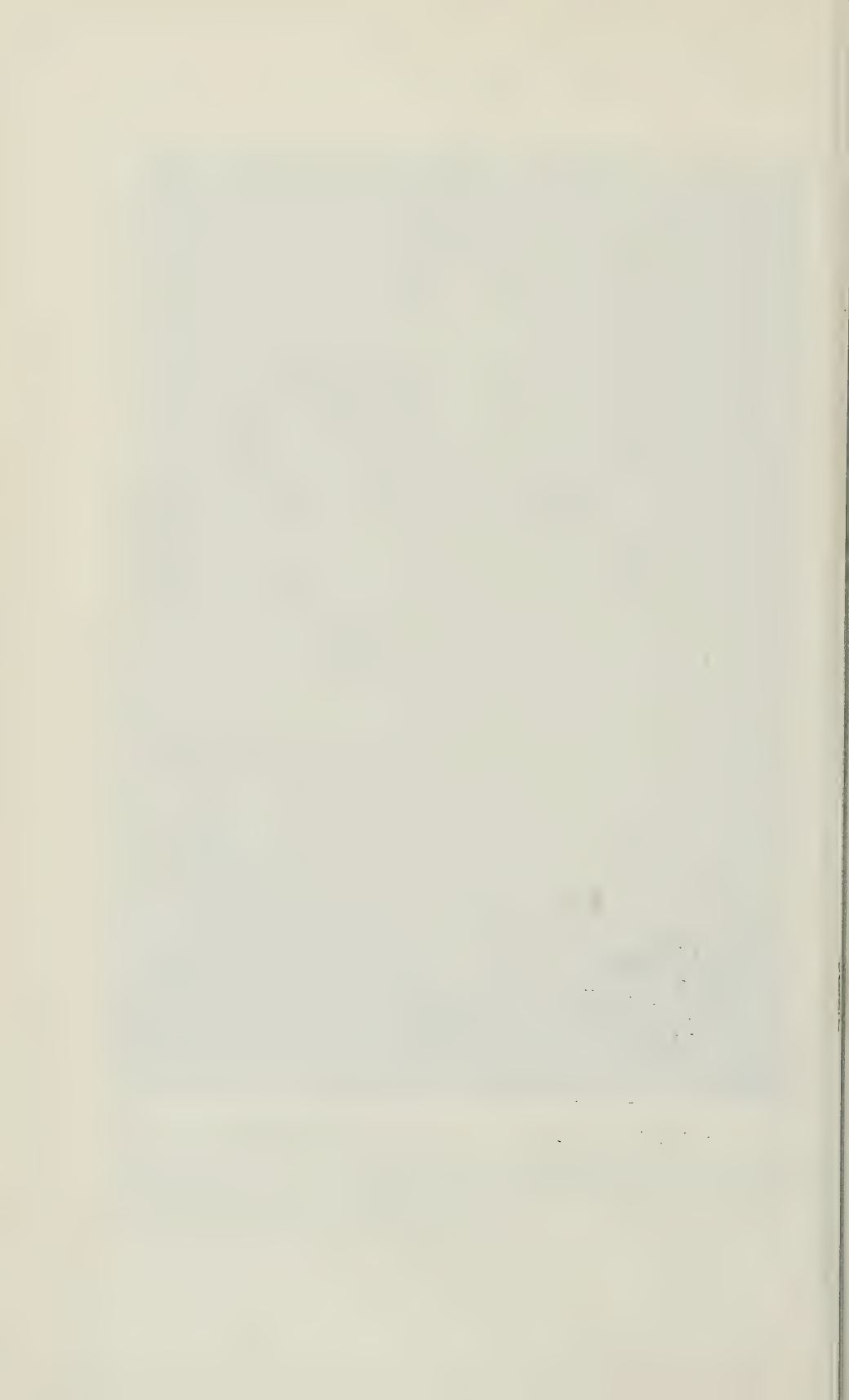
The officiant begins the service by solemnly stepping up to the “altar”

⁸ The complex symbolism of *vajra* “diamond” or “thunderbolt” cannot be discussed here. May it suffice to say that it stands for the indestructible element, nirvana, insubstantiality, the VOID. We leave it untranslated, as no word in our language would cover its various connotations. *Vajra-bhūmi*, as “extreme sublimation”, is the sphere (*bhūmi*) of Vajra-dhara, the primordial Buddha.

⁹ *çnyatā-gocara*, T. *stong pa nyid kyi spyod yul*, M. *xoγusun cinar u višai*.



Copper mandala disk with offerings represented by plastic figures. Diameter probably 40 cm. Inscription around side of cylinder: *OM MANI PADME HUM* in *Lan-ts'a* script. Chinese workmanship (Observe Ch. characters on Sun and Moon flanking the palace of Indra.) Object resembles the golden mandala used at audience described in "Notes".



(offering table)¹⁰ which he reverently touches with his forehead (“osculatur altare”). Thereupon he carefully unwraps the mandala disc¹¹ and the bag containing the offering stuff (*mchod rdzas*), seizes with his left hand a small amount of it and, holding onto the rim of the offering disc with the same hand, raises it level with the upper part of his chest. With his right hand he takes another small amount of offering material, holding it in his palm.¹² Bending his right hand upward, he rests the protruding “pulse” of its wrist, which is called the *bodhi* or enlightenment vein in Buddhist writings, on the edge of the disc. Running the “*bodhi* vein” counterclockwise in three circles, beginning at the rim, and moving ever closer towards the center (Mount Meru), he symbolically eliminates evil *karma* produced by body, speech, and mind,¹³ and also delivers living beings from the three lower stages of reincarnation.¹⁴ Going through the same motions in reverse, the officiant indicates that the merits acquired by the Buddhas as Bodhisattvas through the acts of body, speech, and mind are accumulated in our own persons, and that we participate in the “nature” of the Buddhas. Both sets of movements have also the purpose of expelling the demons that would hamper the offering or even make it ineffective. These gestures are accompanied by the recitation of the initial words of the ritual: OM VAJRA – BHŪMI HŪM.

The releasing of the offering stuff from the hand is done toward the officiant; this movement is supposed to indicate a silent prayer that the Buddha may bestow gifts of grace (*siddhi*) and that the bodhicitta or bodhi mind¹⁵ may be awakened. Thus the blessings emanating from

¹⁰ The term “altar” does not seem to be quite correct. Buddhist temples have nothing strictly corresponding to our altar (from Latin *altus* “high”!). Its place is taken by one or more tables in front of the image called “offering table” (T. *mchod lcog*, M. *takil un sirege*).

¹¹ The usual place of the mandala disc is on the offering table among permanent offering objects displayed in front of the images.

¹² The offering material examined by me consisted of fragments of precious metals, including sometimes even gold and silver, tiny precious stones, especially such with brilliance and color, as opals, turquoise, sapphires, cornelian, coral, pearls, beautifully colored seeds and fragrant herbs. Poisonous, ill-smelling and black-colored ingredients are excluded. On the other hand, if these things are not available, white rice may be used. It was originally the only material.

¹³ Body, speech, and mind (S. *kāya-vāk-citta*, T. *sku gsung thugs*, M. *beje zarliṅ sedkil*), the three mysteries (S. *triguḥya*, T. *gsang ba gsum*, M. *ṅurban niṅuca*) constitute the three spheres of personality.

¹⁴ The six stages of reincarnation are gods, *asura* “titans”, human beings, animals, *preta* or “starveling ghosts”, and inmates of Hell.

¹⁵ See Prof. Guenther’s criticism of this (and other) Western translation of Buddhist terms in his article ‘Dvags po lha rje’s *Ornament of Liberation*,’ *JAOS*, Vol. 75, No. 2, p. 95, note 21. He prefers to render *bodhicitta* by “attitude centered in enlightenment”.

this rite are appropriated by the officiant and those on whose behalf it is performed.

After finishing the *tsom bu*, the officiant places the aforementioned ring on the disk. Thirty-six of the *tsom bu* are piled up on top of the first, a symbolic act by which the "enemies" (demons) are buried under the cosmic mountain Sumeru. Here the thanksgiving mandala functions as a weapon similar to a *zor* of *phur bu*, i.e. destructive.¹⁶

TEXT AND TRANSLATION

The translation has been arranged in lines parallel with the transcribed text, as far as feasible. For the key illustrating the translation, see the graph, to which the figures in this text refer, and the chart from YHK, at the end of the article.

[Lhasa text, 15b4]

OM VAJRA-BHŪMI ĀḤ HŪṂ / dbang chen gser gzhi sa gzhi /

OM, vajra-earth, ĀḤ HŪṂ: Mighty golden earth!¹⁷

OM VAJRA RI DE ĀḤ HŪṂ¹⁸

OM, that vajra-mountain, ĀḤ HŪṂ.

(1) *phyi* [15b5] *lcags ri hkhor yug gis bskor bahi dbus su rihi rgyal po ri rab* /
outside-iron-mountain-enclosure-surrounded-in-mountain-king Su-
meru.¹⁹

(2) *ṣar lus hphags po* /
Pūrva-videha,

(3) *lho hdzam bu* [16a1] *gling* /
Jambudvīpa in the south,

(4) *nub ba lang spyod* /
Apara-godāṇīya,

(5) *byang sgra mi snyan* /
Uttara-kuru,

(6) *lus dang* /
Videha,

(7) *lus hphags* /
Deha,

(8) *rnga yab dang* /
Cāmara,

(9) *rnga yab* [16a2] *gzhan* /
Apara-cāmara,

(10) *g'yo ldan dang*
Çāṭhā,

(11) *lam mchog hgro* /
Uttara-mantriṇa,

(12) *sgra mi snyan dang*
Kurava,

(13) *sgra mi snyan gyi zla* /
Kaurava,

(14) *rin po chehi ri bo* /
Jewel-mountain (Little Sumeru),

¹⁶ See Note 5. T. *trom bu* means "little heap of offering stuff".

¹⁷ S. *suvarṇa bhūmi-tala*, M. *ṣazar delekei*.

¹⁸ YHK text: Om vajra-rakṣe hūṃ / Om, Vajra-protectress, hūṃ.

¹⁹ This will render a single Sanskrit compound: *bāhya-lohita-cakravālā-parāvṛta-madhya-parvata-rāja-Sumeru* Sumeru, King of Mountains in the center of the outer belt of Iron Mountains.

- (15) *dpag bsam gyi çing* /
the Wish-granting Tree
(S. kalpa-druma)
- (16) *hdod hjohi ba* /
the Wish-granting Cow
(S. kâma-dhenu),
- (17) *ma rmos pahi lo tog* /
the "Self-ripening Grain,"
- (18) *hkhor lo rin po che* /
the Precious Wheel,
(S. cakra-ratna)
- (19) *nor bu* [16a4] *rin po che* /
the Precious Jewel
(S. cintâ-maṇi),
- (20) *btsun mo rin po che* /
the Precious Wife (Queen),
(S. stri-ratna)
- (21) *blon po rin po che* /
the Precious Minister
(S. pariṇāyaka-ratna)
- (22) *glang po rin po che* /
the Precious Elephant
(S. hasti-ratna),
- (23) *rta mchog rin po che* /
the Precious Horse
(S. açva-ratna)
- (24) *dmag* [16a5] *dpon rin po che* /
the Precious General
(S. senāpati-ratna),
- (25) *gter chen pahi bum pa* /
the Vase of Great Treasures
(S. mangala-kalaça)
- (26) *sgeg mo ma* /
the Goddess of Play
(S. Lāsyā)
- (27) *phreng ba ma* /
the Goddess of Garlands
(S. Mālyā)
- (28) *glu ma* /
the Goddess of Song
(S. Gītā)
- (29) *gar ma*
the Goddess of Dance
(S. Nṛtyā)
- (30) *me tog* [16b1] *ma* /
the Goddess of Flowers
(S. Pushpā)
- (31) *bdug spos ma* /
the Goddess of Incense
(S. Gandhā)
- (32) *snang gsal ma* /
the Goddess of the Lamps
(S. Dīpā)
- (33) *dri chab ma* /
the Goddess of Perfumes,
(S. Dhūpā)
- (34) *nyi ma* /
the Sun,
- (35) *zla ba* /
the Moon,
- (36) *rin po chehi gdugs* / (37) *phyogs las rnam par rgyal bahi rgyal mtshan*
the Precious Parasol, the Ever-victorious Banner.²⁰

²⁰ *phyogs las*, being the object of *rnam par rgyal ba*, conquering not only all "parts" but also "all parties", I feel justified in translating as I did. Of the objects enumerated here, nos. 2–13 belong to the system of *dvīpa* groups as shown in the Table, nos. 14–17 respectively are the special treasures of these groups, nos. 18–24 the seven treasures

[14b4] *dbus su lha dang mihi dpal hbyor phun sum tshogs pa ma tshang ba med pa hdi dag drin can rtsa ba dang brgyud par bcas pahi dpal ldan bla ma rnams dang mnyam med cā kyahi rgyal pahi lha tshogs hkhör dang bcas pa rnams la dbul bar bgyiho | thugs rjes hgro bahi don du bzhes su gsol | bshes nas byin gyis brlab tu gsol |*

[i.e. all these gifts] and among them, all these abundant goods of gods and men, complete an unimpaired, I dedicate to the gracious "original" and "traditional", glorious and pure guides (lamas), and the peerless King of the Čākya (*Čākya-muni*) and his retinue. Out of compassion enjoy them for the sake of all that walk (S. *jagat*, "the world"). Having enjoyed them, bestow your blessing (*adhiṣṭhāna*).

As the reader will see, the offering begins with an enumeration of the thirty-seven offerings, etc., as far as *hdi dag*, which marks, as if often does, a syntactic incision, here setting off the direct object. The indirect object, indicating the persons to whom the offering is made, starts with *drin can* and concludes with *la*.

What follow are hymns loosely attached to the rite proper. They are selected in part from the vast body of hymns which adorn or at least pad other rituals. I am giving here only a few representative ones.²¹

I offer to the gracious "original" and "traditional" holy, glorious lamas, with gods and men and their prosperous fortune in the midst of these [things enumerated above], and the matchless king Čākya.

These [objects] with gods and men and their prosperous fortune complete and unimpaired. I offer to the gracious "original" and "traditional" glorious, holy leaders and the matchless Čākya king with his retinue. Out of compassion I beg you to accept (enjoy) them. Having enjoyed them, give (your) blessings! [I offer] the earth covered with fragrant, perfumed ointment and spread over with flowers, adorned with the Mount Sumeru, the Four Continents (*dvīpa*), and sun and moon aiming at the Buddha field. May all beings go to the pure country.

OM SARVA-TATHĀGATA IDAM-GURU RATNA MAṆḌALA-KHAM (KAM?) NIRYĀTAYĀMIḤ (sic!).

(S. *sapta-ratna*) representing permanent offerings to the deities and seen on practically all Lamaist offering tables. With No. 26 begins a group variously called the eight "mothers" (*mātr*) or sacrificing goddesses (S. *dēvī*, T. *lha mo*) or Tārās, who are often seen on Lamaist pictures hovering in the air or standing on clouds, doing homage to a Buddha. For more details see the elaborate notes of Prof. Schubert.

²¹ In some versions, I was told, there is a prayer addressed to the Four Lokapāla. Such a prayer would still more emphasize the cosmological character of the ceremony. See *YHK*, I, p. 38 ff. I cannot find it in the texts accessible to me.

“O. All Tathagatas I present this guru-ratna-maṇḍala.” Prayer.

I and the other creatures offer the threefold enjoyment (*sambhoga*) of body, speech, and mind, with the religious merits [accumulated] during the three times (past, present, and future). With this precious, blissful maṇḍala [containing] the multitude of offerings of Samantabhadra. I offer to the lamas (*guru* = lama), the Yi-dam, and the Three Jewels to receive them mentally. Having accepted (these offerings) confer blessings upon me.

May the Venerable Lama enjoy vigorous life! May the white deeds (good karma) spread over all the ten directions, and may the lamp of the wise doctrine dispel the darkness of the sentient beings in the three worlds!

May Vajradhara, possessor of threefold grace, grant me the consecrations! Purify me from the four afflictions. May he graciously let me obtain the fourfold body soon!

CONCLUSION

This simple ceremony is considered to be of greatest importance in Lamaist ritual. The benefits to be derived from its celebration are stressed in various hymns. It is, therefore, inserted in many major rituals and often repeated.

The casual observer usually is not greatly impressed by the performance, on account of its soberness and simplicity. He may feel a certain disproportion between the act and the words going with it, on the one hand, and the significance ascribed to it, on the other. But, in appraising the rite, one must bear in mind that the officiant is a man imbued with Buddhist dogmatics and Buddhist lore. Within his mind, the mental process unfolds itself as a dynamic vision, as a complete whole where every detail has its place and function. This outlay satisfies his intellectual needs while Buddhist legends and eschatological hopes provide the food for his emotional wants.

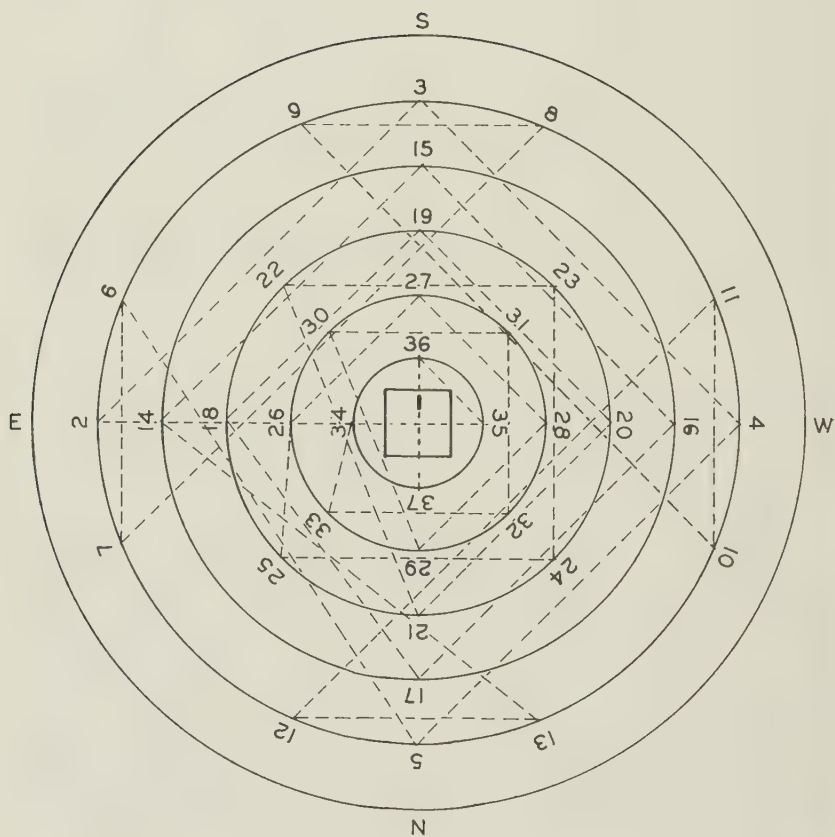


Diagram Showing Mandala Disk and Arrangement of Tsom bu. Dotted Line Indicates Imaginary Geometrical Figures Described by Hand of Officiant Making the Thirty-seven Tsom bu.

TABLE OF THE FOUR MAJOR AND EIGHT MINOR "CONTINENTS"

1.	Jampudvīpa, T. <i>Hdsam bu gling</i> , M. <i>Zambu Tib.</i>	}	South, blue, water, square, (triangle?).
2.	Cāmara, T. <i>Rnga yan</i> , M. <i>Širbegyr ty.</i>		
3.	Apara-cāmara, T. <i>Rnga yab gzhan</i> , M. <i>Busu širbegyr ty.</i>		
4.	Apara-godānīya, T. <i>Nub kyi ba glang spyod</i> , M. <i>Øryn-e yker ty.</i>	}	West, red, fire, round.
5.	Çāṭhā, T. <i>G'yo ldan</i> , M. <i>Tegys ede ty.</i>		
6.	Uttara-mantrina, T. <i>Lam mchog hgro ba</i> , M. <i>Degedy mør tyr oduyci.</i>		
7.	Pūrva-videha, T. <i>Çar gyi lus hphags</i> , M. <i>Doruna ylemzi bej-e ty.</i>	}	East, white, silver, crescent.
8.	Deha, T. <i>Lus</i> , M. <i>Beje ty.</i>		
9.	Videha, T. <i>Lus hphags</i> , M. <i>Ylemzi bej-e ty.</i>		
10.	Uttara-kuru, T. <i>Byang gi sgra mi snyan</i> , M. <i>Umar-a mayu dayu tu.</i>	}	North, yellow, metal (gold), triangle.
11.	Kurava, Kurāva, T. <i>Sgra mi snyan</i> , M. <i>Mayu dayu tu.</i>		
12.	Kaurava, T. <i>Sgra mi snyan gyi zla ba</i> , M. <i>Mayu dayu tu jin nøkyr.</i>		

REVIEWS

Marco Polo, La description du monde. Texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis Hambis. Librairie C. Klincksieck, Paris, 1955. XVII, 433 pages, 10 plates and 2 maps.

The occasion for issuing this new and pleasing edition of the famous description of Marco Polo's travels is the 700th anniversary of his birth, which has been appropriately celebrated in many places. As the editor and commentator, the sinologist and mongolist of repute, Louis Hambis, writes in the Préface, this edition is not intended for specialists but for all those whose interest has been aroused in its subject, also therefore for the layman.

In this respect the author seems to me to be far too modest, for I am convinced that many an expert and many a scholar who has taken the Mongol period as his domain of research will turn with gratitude to this modern but stylistically accurate edition of Marco Polo's book; for thanks to it the original text is now rendered far more easily accessible than was the case with the editions of Yule-Cordier and Moule, distinguished as they were yet overburdened with critical material.

Similarly one will be grateful to the present writer for the brief but indispensable commentary which, founded on Yule-Cordier, reveals many new facts and points of view. The popular form of the edition has not permitted the commentator to quote his sources and so not until after the appearance of P. Pelliot's comprehensive volume of notes on Moule's edition of Marco Polo, will opportunity be given of establishing the extent of L. Hambis' own share. This remark, however, is by no means intended to detract from the value of his extremely meritorious work.

As regards P. Pelliot's volume of notes, mentioned in the preface, it is to be hoped that circumstances will very soon permit of its publication, up till now impeded by the War and by the death of the author. Its appearance will surely be hailed with welcome on all sides!

The text of the work under review is accompanied by ten coloured vignettes, borrowed from what is probably the most beautiful French miniature MS. of the description of Marco Polo's journeyings, the "Livre des Merveilles", which dates from about 1400. The superior reproduction of these miniatures does credit to the publisher, as does in fact the excellent make-up of the book as a whole.

Leiden University

K. Jahn

ASIATICA – Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. O. Harrassowitz, Leipzig, 1954. XIX, 902 pp., 14 plates and 4 maps.

Friedrich Weller, the eminent Indologist – and especially Buddhologist – has been honoured on the occasion of his sixty-fifth birthday in a manner such as seldom befalls a scholar of renown. In a book edited by J. Schubert and U. Schneider,

containing more than 900 pages, no less than 55 valuable articles by colleagues, pupils and friends from all parts of the world have been gathered together to offer to him on the occasion of his jubilee.

A contemplation of these contributions serves to convince one more than ever of the importance of the work of Friedrich Weller and of the fruitful and stimulating influence he has had on numerous scholars in various fields, especially of course those dealing with Buddhism. His work provides valuable opinions and conclusions and frequently indispensable data for Indologists, Iranists, Japanologists, Mongolists, Sinologists, Tibetologists, and Turkologists. It is for this reason that a number of these scholars – unfortunately by no means all of them were able to collaborate – wished to avail themselves of this opportunity of showing their deep gratitude.

Within the limits of this review it is impossible even to enumerate the large number of articles in this book, many of them of extreme importance. It is possible only to call special attention to a few of those which have the most bearing on the subject-matter of this journal.

Of the Mongolistic contributions I should like in the first place to mention E. Haenisch's translation of the Eighth Chapter of *Jalavahana* according to the Kalmuk text of the Altan Gerel; also P. Poucha's article 'Zum Stammbaum des Tschingis Chan', which traces the origin of the speculations on the genealogy of this great conqueror among the East and Central Asiatic peoples. The artificial and frequently purely arbitrary intertwining and connecting of different and quite separate traditions, often of Indian origin, are demonstrated very clearly by this example.

A most remarkable article is P. Ratchevsky's essay 'Die Mongolischen Grosskhane und die Buddhistische Kirche', in which for the first time a coherent picture is given of the history of Buddhism during its rise and fall under the Great Khans. Although this exposition requires supplementing here and there – the dogmatic and geographical sides, for instance, are left out of consideration – it can most certainly be regarded as a valuable addition to the existing literature.

On the subject of Turkology this book contains only two contributions. In the first, 'Buddhistische Türkenmission', from the pen of A. von Gabain, nearly all facts known up to date concerning the spread of Buddhism under the Turks of the pre-Mohammedan era are quoted. These facts have been culled from Chinese historical sources and from the wealth of material discovered in manuscripts. The part of intermediary, played by Iranian peoples in this expansion among both Eastern and Western Turks during this period, which is the one best known to us, is clearly shown here by means of various technical terms.

The second article, a short but very valuable contribution to the late-Buddhist literature of the Uigurs of the 14th century, viz. L. Ligeti's 'Notes sur le colophon du "Yitikan Sudur"', may be considered an illustration of the continued existence of Buddhism among the Turks of Central Asia also in later times.

A very important Indo-Iranian contribution to the problem of the Hephthalites is offered by H. W. Bailey in his article 'Hārahūna'. On the subject of Tocharic, W. Couvreur's 'Kutschische Vinaya- und Prātimokṣa-Fragmente aus der Sammlung Hoernle' is fully deserving of attention both from the linguistic point of view and for reason of its contents. The same applies to W. Thomas's article on Tocharic grammar, 'Die Infinitive im Tocharischen'. In the field of Tibetology the volume contains notable contributions to the knowledge of Indian medicine in Tibet and Mongolia in J. Filliozat's 'Un Chapitre du Rgyud-bzi sur les bases de la santé et des maladies' and in the edition and translation of a ritual text ('Das Reis-Manḍala') by J. Schubert.

Unfortunately it is not possible to mention here the majority of the remaining very noteworthy articles; suffice it to say that among them are to be found contributions bearing the signatures of well-known scholars such as H. von Glasenapp, W. Henning, L. Renou, G. Tucci, J. Ph. Vogel and E. Waldschmidt.

Finally, all praise is due to the Leipzig publisher for the evident care which has been devoted to the production of the whole book.

Leiden University

K. Jahn

C. В. Иванов, Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX-начала XX в. (S. V. Ivanov, *Materialien zur darstellenden Kunst der Völker Sibiriens im 19. bis zum Beginn des 20. Jh.*) (Arbeiten des N. N. Miklucho-Maklaj-Institutes für Ethnologie, N. S., Bd. 22). 838 S. Moskau-Leningrad, 1954.

Den Verfasser, der sich schon seit über 28 Jahren dem Studium der Kunst der lebenden sibirischen Völker verschrieben hat, kann man heute als den besten Kenner dieses Faches bezeichnen. Er beabsichtigt in drei Bänden eine zusammenfassende und gründliche Übersicht über das Kunstschaffen der Bewohner dieses Landes zu geben, in denen er die Zeichenkunst, die Plastik und die Ornamentik abhandeln will. (Ivanov zieht die Grenzen Sibiriens südlich des Amur-Zuflussgebietes, am Tannu-Ola, Süd-Altai und Irtysh, so dass zwar die südlichen Altai-Völker und Burjaten, nicht aber die Kasachen (Kirgisen) und Kirgisen (Karakirgisen) berücksichtigt wurden.)

Der erste Band seiner Lebensarbeit liegt nun vor und führt die ausgezeichnete Sachkenntnis des Verfassers vor Augen. Sammlungen aus nicht weniger als 38 Museen und Archiven der Sowjet-Union wurden verwertet neben vielen Abbildungen aus der russischen und westlichen Literatur und bisher noch unveröffentlichten Objekten aus dem Besitz anderer russischer Wissenschaftler. Die klaren, ausserordentlich zahlreichen Abbildungen, denen jedesmal eine möglichst gründliche Beschreibung und Erklärung beigelegt wurde, bieten eine Fülle neuen Materials und führen auch in die Kunst vieler kleiner Völker ein, wie etwa der Bewohner von Tuva, der Oltschen oder Nigidaltungen, von denen man bisher nicht viel weiss.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, nicht nur die grosse Vielfalt der Formen zu zeigen, sondern auch das Spezifische der Kunst jedes einzelnen Volkes herauszuarbeiten und die Verbreitung der verschiedenen Darstellungsarten auf einer Karte festzulegen. Auf eine Untersuchung der Geschichte und Herkunft einzelner Abbildungstypen verzichtet er ausdrücklich; er zeigt vielmehr die Zeichnungen und ihren Bedeutungsinhalt nur so, wie sie im 19. und 20. Jh. aufgefasst wurden. Nur in wenigen Fällen war es möglich, Vergleiche zwischen vorgeschichtlichen und Bildern der letzten 100-150 Jahre zu ziehen, um so eine evtl. Entwicklung der Kunst zu beobachten. Wo diese Möglichkeit besteht wie etwa durch die Ausgrabungen der Thule Expeditionen im Eskimo-Gebiet oder die Felsbilder in Ost- und Südost-Sibirien, hat der Verfasser versucht, sie auszunutzen.

Die einzelnen Zeichnungen werden im Zusammenhang mit dem Gegenstand, den sie verzieren, behandelt. Auf vielen erkennt man mehr oder weniger deutlich den Einfluss der russischen Kultur. Die Zeichenkunst mancher Völker, wie z.B. der Jakuten, entwickelte sich ja erst nach der Inbesitznahme Sibiriens durch die Russen. Wenn es erforderlich schien, sind der Religion oder der Herstellung und Gebrauchsart einzelner Geräte längere Abhandlungen gewidmet. Vor allem über den Schamanismus erfährt man auf diese Weise viele neue Einzelheiten.

Der Begriff der Zeichnung ist weit gefasst: Die Tatauierung, die Eigentumsmarken und die bisher wenig bekannten Bilderschriften der Ostjaken und Wogulen (Chanten und Mansen), Tungusen (Evenken), Giljaken (Nivchen), Korjaken und Jakuten oder die Karten und „Liebesbriefe“ der Jukagiren rechnen dazu.

Natürlich ist das Buch im Sinne einer Fortschrittstheorie und einer Anschauung und Wertung von Kunst und Religion geschrieben, die Westeuropäern fremd erscheint. Die Trennung von profaner und religiöser Kunst ist nicht immer gerechtfertigt.

Hamburg

Ulla Johansen

Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen, und Helden-sagen. Khalkha-Mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen von Nikolaus Poppe (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band VII). Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1955.

Wiederum hat der Altaist N. Poppe von der University of Washington der Wissenschaft ein kostbares Geschenk überreicht, diesmal wertvoll nicht nur für den mehr oder weniger beschränkten Kreis der Fachgelehrten, sondern darüber hinaus für alle diejenigen, die in allgemeine oder spezielle Folkloristik interessiert sind.

Als N. Poppe in den Zwanzigerjahren in die Äussere Mongolei reiste, war es wohl hoch an der Zeit zu sammeln, was da noch zu sammeln war, denn ohne Zweifel, zwei oder drei Jahrzehnte später wäre es ein für allemal zu spät gewesen Spezima der mongolischen Volksdichtung zu sammeln; ich meine natürlich Volksliteratur im herkömmlichen und nicht im „revolutionären-bolschewistischen“ Sinne.

Das vorliegende, dem berühmten Mongolisten Vater Antoine Mostaert, C.I.C.M. gewidmete und mit Hilfe des Far Eastern and Russian Institut of the University of Washington herausgegebene Buch ist nicht N. Poppes erste Arbeit auf dem Gebiete der mongolischen Folkloristik. Schon 1928 veröffentlichte er in *Asia Major*, V, eine Studie *Zum Khalkhamongolischen Heldenepos*, darauf folgte 1932 *Proizvedenija narodnoj slovesnosti Khalkha-Mongolov. Severo-khalkhaskoe narečie* (Proben khalkha-mongolischer Volksdichtung, Nordkhalkha Dialekt) in *Obrazy Narodnoj Slovesnosti Mongolov*, und wenig später, im Jahre 1937, veröffentlichte P. eines der wichtigsten Werke, je über mongolische Folkloristik und Literatur geschrieben, nämlich *Khalkha-mongol'skii geroičeskii epos* (Das Khalkhamongolische Heldenepos) in *Trudy Instituta Vostokovedenija*, Akad. Nauk Leningrad. Dieses letztgenannte Werk Prof. Poppes hat merkwürdigerweise in der Mongolistik wenig Aufsehen erregt, obgleich es eine unerhört profunde Arbeit und eine einzigartige Quelle über wichtige Fragen und Probleme mongolischer Literatur und Volksdichtung darstellt. Es sei mir erlaubt an dieser Stelle in Kürze den Inhalt zu skizzieren. Das erste Kapitel bietet eine Übersicht über die altmongolische, niedergeschriebene, epische Literatur, darauf folgt eine Beschreibung der feudalen Kriege in der Mongolei, als drittes Kapitel die Entstehung des zeitgenössischen khalkhamongolischen Heldenepos, weiters das Thema und die Struktur des Heldenepos, die Personen, die Schauplätze und schliesslich als letztes und achttes Kapitel die Art und Weise der Übersetzung. Dieses Buch sollte zur Förderung der Mongolistik unbedingt ins Deutsche, Französische oder Englische übersetzt und neu herausgegeben werden.

Einen weiteren Beitrag zur mongolischen Volksdichtung bot N. Poppe indem er seiner *Khalkha-Mongolischen Grammatik* (Wiesbaden, 1951), fünf mongolische Märchen und fünf mongolische Lieder anfügte.

Das neue Werk N. Poppes nun enthält fünf Segenssprüche (*jöröl*), siebzehn Lieder (*dū*), eine sehr lange und ungewöhnliche Autobiographie eines mongolischen Vagabunden, eingereiht unter Humoristisches (*šog üge*) p. 52, weiters acht Märchen und Heldensagen (*üliger tūdzi*) und schliesslich zwei hochinteressante Schamanengesänge

(*bögin düdalga*). Die Anmerkungen von p. 277 bis p. 287 sind für die mongolistische Materialenkunde von grosser Wichtigkeit.

Der gesamte Stoff ist ins Deutsche ohne dichterische Freiheiten übersetzt, wofür wir dem Verfasser besonders dankbar sind, denn die sattem bekannten Nachdichtungen sind m.E. von geringem wissenschaftlichen Wert.

Für den Studenten der Mongolistik stellt die neue Veröffentlichung Poppes ein reiches und interessantes Übungsmaterial dar, dem europäischen Folkloristen jedoch bietet es zum ersten Male authentisches und gut durcharbeitetes Material zur weiteren volkskundlichen Forschung dar.

Ein dritter, wichtiger Gesichtspunkt in Ansehung des zu besprechenden Werkes ist sein enzyklopädischer Wert. Sollte sich jemand der mühevollen Arbeit des glossarischen Vernetzens unterziehen, so könnte aus allen oben zitierten folkloristischen Arbeiten Poppes ein ansehnlicher Beitrag zur khalkhamongolischen Lexikographie erstellt werden.

Dem Autor sowohl als dem Verlag entbieten wir unseren aufrichtigen Dank für einen Beitrag zur Mongolistik, der weit über das gewöhnliche Mass hinausgeht.

University of Washington

Udo Posch.

Kaare Grønbech and John R. Krueger, *An Introduction To Classical (Literary) Mongolian*. Introduction, Grammar, Reader, Glossary. Wiesbaden, Verlag Otto Harrassowitz, 1955.

Innerhalb der Altaistik bahnt sich die bisher neben der Turkologie best entwickelte Einzeldisziplin, die Mongolistik, ihren eindrucksvollen und erfolgreichen Weg. Offensichtlich haben wir das Stadium erreicht, wo wir mit Fug und Recht behaupten dürfen, dass sich die mongolistischen, mandschuistischen und turkologischen Studien längst von der Vorherrschaft der Sinologie, Buddhologie oder Islamwissenschaft befreit haben, dank jener langen Reihe von ausgezeichneten Gelehrten wie P. Aalto, J. Benzing, F. W. Cleaves, A. von Gabain, G. Jarring, M. Lewicki, A. Mostaert, K. H. Menges, N. N. Poppe, M. Räsänen, etc. etc., und schliesslich Kaare Grønbech, dem die Altaistik schon so viel Bedeutendes (*Der Türkische Sprachbau*, Kopenhagen 1936; *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhagen 1942, u.v.m.) verdankt. Neben ihnen, unseren Lehrern, schiebt sich langsam und erfolgreich die jüngere Generation in den Blickpunkt der gelehrten Welt. Einer dieser jungen und talentierten Nachwuchsaltaisten ist der Mitautor des zu rezensierenden Buches, John R. Krueger.

An praktischen Grammatiken der mongolischen Schriftsprache herrschte gerade kein Mangel, haben wir doch deren eine stattliche Reihe, angefangen vom alten I. J. Schmidt und A. Bobrovnikov, den G. C. Cybikov, I. Kljukin etc. etc., jedoch alle diese praktischen Grammatiken sind didaktisch und wissenschaftlich nicht mehr akzeptabel (mit der einzigen Ausnahme: N. N. Poppe, *Učebnik mongol'skogo jazyka*, Leningrad 1932), schon allein ihrer unzählbaren Druckfehler wegen. Ausserdem sind diese Grammatiken im Buchhandel kaum mehr, und wenn überhaupt, nur zu exorbitanten Preisen erhältlich.

Aus diesen Gründen war K. Grønbech's Entschluss, eine praktische Grammatik des Schriftmongolischen zu schreiben, ein Entschluss zur rechten Zeit in der rechten Sache. Der Gesamtaufbau der Grammatik, der an Bühler's für den Anfänger unentbehrliche Sanskritgrammatik erinnert, ist handlich, praktisch, modern und wissenschaftlich. Wichtig scheint mir, dass sie ein ausgezeichnetes Behelf zum Selbststudium darstellt.

Die allgemeine Einleitung, bestehend aus den Kapiteln: *Historischer Hintergrund, Die Mongolei von heute, Die Mongolen, Kürzlich zurückliegende Ereignisse in der Mongolischen Volksrepublik, Die mongolische Sprache, Die modernen Dialekte, Literatur, Die mongolische Schrift* und schliesslich *Bibliographische Anregungen* (die offensichtlich nur für englisch sprechendes Publikum gedacht sind) ist konzis, exakt und vermittelt ein ausgezeichnetes, einleitendes Bild. Unverständlich ist es mir, dass die Autoren eine Einstellung zum Problem der altaischen Sprachverwandtschaft, wie folgende auf p. 13 äussern konnten: "The supposed genetic affiliation of these groups has never been proved . . ." Ich halte es nicht nur für gefährlich, dem Studenten der Mongolistik einen solchen Gedanken einzusuggerieren, sondern auch für sachlich unrichtig zum heutigen Zeitpunkt eine solche Auffassung zu vertreten. Wenn aber schon ein solcher Standpunkt derart dezidiert vorgetragen wird ("the . . . genetic affiliation . . . has never been proved"), dann möge man diesen sonderbaren Standpunkt auch begründen. Der mit den mongolistischen Studien beginnende Student hat sicherlich das Recht, innerhalb der sonst sehr extensiven Einleitung zu erfahren, dass Gelehrte wie Wł. Kotwicz, M. Lewicki, K. H. Menges, E. Polivanov, P. Pelliot, J. Ramstedt, B. Vladimircov, wie überhaupt viele russische, finnische, ungarische und japanische Gelehrte diese Verwandtschaft in zahlreichen Artikeln diskutiert und in vielen Arbeiten bewiesen haben. Wenn aber an diesen Beweisen gezweifelt wird, dann möge man auch sagen warum.

Überhaupt vermisst man, was die Einleitung betrifft, ein kurzes Kapitel über die bisher etablierten und zur Evidenz erhobenen Lautgesetze, die das Mongolische ziemlich exakt innerhalb des altaischen Sprachsystems plziert, ich meine Beispiele von phonetischen Entsprechungen wie mo. **-r-~tü. *-z* (z. B. gemeinmo. **pökür*; mittelmo. *hüker*; tung. *ukur~hukur*; tü. *hökiz, ökiz, öküz*; tschuw. *văġār* "Bulle") oder mo. **-l-~tü. *-š* (z. B. tung. *kelde* "kalt"; mo. *kölde* "gefrieren"; kirg. *köšü* "zittern") oder gemeinmo. **p-~mittelmo. h-~ma. f-~turkm. h-~tü. ~zero* (z. B. gemeinmo. **pulaŷan* mo. *ulaŷan*; ma. *fulgiŷan*; kor. *pulġin*; mittelmo. *hulaŷan*; tü. *ulān* als Lehnwort "rot"), mo. gemeinalt. **j-, *d-, *n-, *j- > tü. *j-* (z. B. mo. *jol* "Schicksal, Glück"; tü. *jol* "Weg") oder gemeinmo. **-d- > tü. -y- ~-z- ~-d- ~-t-* (z. B. gemeinalt. **padaq* "Fuss", jak. *ataŷ*, koib. *azaq*, oir. osm. *ajaq*, soj. *adaq*) oder die Tatsache dass primären zweisilbigen mongolischen Stämmen, primäre einsilbige türkische entsprechen (z. B. mo. *köke* "blau", tü. *kök*; mo. *saŷa-* "melken", tü. *saŷ-* id.).

Die eigentliche Grammatik oder besser der Lehrgang ist in 10 Lektionen gegliedert, die den Leser Schritt für Schritt in das Alphabet, Transkription, Aussprache, Wortaufbau, Akzent, Vokalharmonie, Redeteile, Geschlecht, Artikel (Lektion 1); Fälle, Nominativ, Nominativpartikel, Genetiv, Akkusativ, Wortstellung (Lektion 2); Dativ-Lokativ, Ablativ, Instrumental, Komitativ, die unbeständigen *n*-Stämme, die reflexive Deklination des Nomens (Lektion 3); Adjektive, adjektivische Suffixe, Vermeidung der Zweideutigkeit, Gruppenflexion, Subjektpartikel, Pluralbildung, Näheres über das Verbum, Durativer Aspekt, Praeteritum, Koordinatives Gerundium (Lektion 4); Gerundia in *-n, -čü/-ju*, Verbalnomina in *-qu/-kü, -yčü, -ysan*, Deklination der Verbalnomina (Lektion 5); Einiges über den Stil, Finite Perfektformen, Gerundium der direkten Rede, das Gerundium des Zweckes,¹ das Gerundium conditionale, das terminative Gerundium (Lektion 6); Personalpronomen, Reflexivpronomen, Demonstrativpronomen, Interrogatives und unbestimmtes Pronomen, die restlichen Verbalnomina (nomen iterativum, nomen continuativum, der substantivierte Infinitiv), das Gerundium adversativum, das Kausativum und Passivum (Lektion 7); der reziproke Aspekt, Negativ-, Prohibitiv- und Interrogativpartikel, Postpositionen, Zahlwörter

¹ Grønbech's Nomenklatur und Auffassung unterscheidet sich in vielen Fällen von der N. Poppes in *Grammar of Written Mongolian*. Es kann den Studierenden nur bereichern, wenn er verschiedene Gesichtspunkte von zwei bedeutenden Gelehrten kennenlernt.

(Lektion 8); die verschiedenen Formen des Imperativs (Voluntativ, Optativ), Näheres über den Akkusativ, das Verb *esse*, Adverbia und Konjunktionen (Lektion 9); Hervorhebungspartikel, Verschiedene Wortbildungssuffixe (nominale und verbale), Zusammengesetzte Verba, Nominalbildende Suffixe (Lektion 10). Von p. 59 bis p. 64 folgen mongolische Texte in Umschrift, darauf ein kurzes Kapitel über die mongolische Schrift, und schliesslich *Der weise junge Brahmane* und *Die hungrige Tigerin* in mongolischer Schrift. Für den Studenten äusserst willkommen dürfte das Kapitel *A synopsis of Modern (Khalkha) Mongolian* sein, wo in leichtfasslicher Form die hauptsächlichsten phonetischen und morphologischen Unterschiede in Hinblick auf die Schriftsprache vorgeführt werden. Ein Glossar, ein Suffix-Index und schliesslich ein sehr wertvolles Kapitel über mongolische Chronologie schliessen das ausgezeichnete Lehrbuch ab.

Ein kleiner und unerheblicher Mangel des Lehrbuches ist, dass dessen Lesestücke nicht zur klassischen Literatur gehören oder nicht gut redaktierte Texte darstellen. Daraus erklären sich die vielen unorthodoxen Orthographien.

Im folgenden erlauben wir uns folgende Verbesserungen vorzuschlagen. Auf p. 17, par. 1 wäre besser anstatt *Mongolian alphabet* den Ausdruck *Mongolian phonetic system* zu gebrauchen, da die Erklärung in Absatz 2 desselben Paragraphen sich auf das orthographische System bezieht. Auf p. 18, par. 4 ist die korrekte Übersetzung von *bari-γad* und *ije-ged* (welche Wörter in dieser Form geschrieben sein sollten) *after having taken* oder *he took and . . .* und *after having seen* u.s.w. Die Feststellung, dass *i can be followed by all vowels except o/ö* ist nicht ganz richtig, da *i* als zweites Element eines Diphthonges nach *o* aufscheint. In der Leseübung des par. 20 ist der Apostroph vor *oi-dur* (zweite Zeile) zu streichen (oder wenigstens zu erklären was man damit meint) und die Fussnote 1 mit *after having seen the tiger . . . we (usually, habitually) kill* zu übersetzen. Par. 21b letzte Zeile, muss wohl *the last two Mongolian words* heissen. Die Definition des Verbalnomens auf p. 32 ist unvollständig, da es auch ein Adjektivum sein kann. Das von G. auf p. 41 erwähnte *continuative noun* ist nicht ganz vollständig definiert, da die Handlung, und das ist wichtig, in der Vergangenheit beginnt und zur Gegenwart heraufreicht, daher würde ich *abuγa* mit *einer der genommen hat und noch immer nimmt* übersetzen. Auf p. 38 muss es im Vokabular *amurji*-statt *amurči*-heissen. Die Übersetzung des Beispiels *ese abubai* von par. 44 p. 46 muss *he did not take it* heissen. Unter dem Abschnitte c) des par. 46 wäre besser *olayula* mit *many together* zu übersetzen. In Zeile 18 des Lesestückes des par. 46 muss *bögesü* zu *bügesü* geändert werden, da es nur einen Stamm **bü-*, nicht aber einen Stamm **bö-* gibt. Was die Nomenklatur der Imperative betrifft, so bin ich nicht ganz einverstanden die Form in *-tuγai* ~ *-tügei optative imperative* zu nennen, da es mehr eine Muss- und Veranlassungsform ist, z. B. *idetügei* ist einfach *he must eat or let him eat*, während das Suffix *-γasai* ~ *-gesei* des Abschnittes d) ein wirklicher Optativ mit der Implikation des unerfüllbaren Wunsches ist, z. B. *idegesei* 'If I only ate'. Unter Ziffer b) des par. 49 ersetze die Formen *bö-*, *bögesü* und *bögetele* durch *bü-*, *bügesü* und *bügetele*. Im Lesestück *The Hungry Tigress* p. 52 ff. soll *qorum* zu *qurum* geändert werden; überhaupt bin ich dafür, dass in der Vokalisation das Khalkhamongolische und Kalmückische als Modell dienen soll. Auf p. 58 unter *vocabulary 10* füge unter dem Stichwort *abdura* die Bedeutung *Sarg* hinzu. Auf p. 59 Zeile 7 und 8 geben die Formen *baras bara-yi*, die sicherlich das Resultat eines ungebildeten Kopisten sind da ja bekanntlich die allein korrekte Form *bars* ist. Die Transkription auf p. 63 Zeile 77 muss *qurimlaldufu* und Zeile 81 *toli-duriyan* heissen. P. 66 Zeile 45 sollte die schlechte Orthographie von *mendü-eyen* zu . . . *iyen* verbessert werden, *tegün-ece* zu *tegün-eče* von Zeile 51/52, *jüil-eyer* von Zeile 78 zu *jüil-iyer*, *yaruy-du* von Zeile 107 zu *qaruy-du*. Im transkribierten Text *The Wise Young Brahman* soll *bögetele* und *toyoluy-san* zu *bügetele* und *tuγuluy-san* verbessert werden.

Unsere Verbesserungsvorschläge hinsichtlich der Vokalisierung und Konsonantierung können illusorisch sein, da sich Prof. Grønbech auf eigene in der Mongolei gemachte Aufzeichnungen und Erfahrungen stützt. Vom Standpunkt des klassischen

Mongolischen sind viele seiner Notierungen unkorrekt, als Beispiele moderner Lesungen und um Verfallserscheinungen zu exemplifizieren, sind sie jedoch nicht uninteressant.

Von Seite 73 an geben die Verfasser eine kurze Übersicht über die phonetischen Eigentümlichkeiten des Khalkhassischen. Ich bin der Meinung, dass es eine ausgezeichnete Idee war, dem Studenten ein Hilfsmittel in die Hand zu geben, dass ihn in den Stand versetzt den wichtigsten modernen mongolischen Dialekt vergleichsweise zu studieren. Auf p. 74 erscheint mir die Form *ḡānlā* zweifelhaft, da die beiden ersten Erforscher des Khalkhassischen, J. Ramstedt und B. Vladimirtsov, sie nirgends anführen.

Zusammenfassend können wir sagen, dass Prof. Grønbech zusammen mit Mr. John Krueger ein sehr wertvolles und nützliches Übungsbuch des Schriftmongolischen dem mongolistischen Nachwuchs geschenkt hat. Es füllt tatsächlich eine bisher empfundene Lücke aus. Der Verlag Otto Harrassowitz hat wie immer ein sauberes Stück Arbeit geleistet.

University of Washington

Udo Posch

Pavel Poucha, *Institutiones linguae tocharicae. Pars I. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A* (Monografie Archivu Orientálního). Prag, 1955. XIV + 466 S.

Der tschechische Sprachforscher Pavel Poucha, der sich durch seine Arbeiten über das Tocharische und Mongolische um die Sprachwissenschaft besonders verdient gemacht hat, unternimmt es in diesen *Institutiones* zum ersten Male ein Gesamtbild der beiden tocharischen Sprachen zu geben. Der jetzt vorgelegte erste Teil, der *Thesaurus linguae tocharicae dialecti A*, ist eine erschöpfende Darstellung des A-tocharischen Wortschatzes. Das nach der aind. Buchstabenfolge angeordnete Wortmaterial ist aus den Tocharischen Sprachresten Sieg und Sieglings geschöpft. Bei jedem Stichwort sind ausser der lateinischen Übersetzung auch die belegten grammatischen Formen (mit Stellennachweis), das entsprechende B-Wort und die Etymologie beigefügt. Die Gebrauchssphäre der einzelnen Wörter wird durch Satzbeispiele reichlich belegt. Mehrere Indices (darunter ein wertvolles rückläufiges Wörterverzeichnis) schliessen das Wörterbuch ab. Die Bedeutung dieser mehrjährigen Forschungsarbeit liegt vor allem in dem gesammelten Wort- und Formenbestand sowie in dem Stellennachweis, die nahezu vollständig sind. Poucha hat zwar einen grossen Stoff gesammelt, aber es mangelt ihm leider sowohl an genauen sprachlichen als an buddhistischen Kenntnissen.

Schon die Übersetzung des einheimischen Sprachstoffs weist erhebliche Lücken auf: *ānt* bedeutet nicht „area“, sondern „Fläche, Stirn“, *ekro* nicht „aeger“, sondern „arm“, *ylār* nicht „comis, benignus“, sondern „alt, gebrechlich“, usw. *āp* (= B) bedeutet „Fluss“, *ās* „Ziege“ (vgl. B Adj. *aṣye*), *kārparām* „Würde“, *kus-* „giessen“ (= B *ku-*), usw.

Vor allem in der Behandlung aind. Lw. hat der Verfasser sich mancher böser Fehler schuldig gemacht: *adhī* nicht skr. *adhīta-* „doctus“, sondern für *atit* (= B) aus skr. *atīta-* „hinaus“; *Apadāt* (neben *kārtkāl* „Teich“) nicht das Adj. „pulcher“, sondern Avadāta, N. e. Teiches; **āpāy* nicht „separatio, amissio“, sondern „Apāya“ (schlechte Daseinsform); *cāt(a)k* nicht „nomen avis“, sondern Nebenform zu *jātak* „Jātaka“ (Vorgeschichte des Buddha); *sārth* nicht „opulentus“, sondern „Karawane“, usw. *Dhūiakulsi* bedeutet „zum Dhūtaguṇa gehörig“, *iryāpathāntuyo* (Pl. I.) „durch die Körperhaltungen“, *nawak* „Novize“ (skr. *navaka-*), **pāyti* (= B) „Pātayantika (-Sünde)“, usw.

Die textkritische Interpretation verfehlt oft das Richtige: *klos* (77b3, neben *opyāc*) hat mit *klots* „Ohr“ nichts zu tun, sondern ist Ptz. Prt. Sg. N. f. zu *kāl-* (mit *opyāc* „sich erinnern“); *Śāris* (*seyā*, 222b3) ist nicht Sg. G. m. zu *śār* „lieb“, sondern „dem Sohn der Śārī“ (d. h. Śāriputra, wozu vgl. B *Śārīñ soy*; *ykoñcā-* (256a4) nicht *ykoñ* „bei Tage“ + *cā-*, sondern es ist zu lesen *peñsār ykoñcā(s)* „strafe die Toren“, usw. Hinzu kommt eine beträchtliche Anzahl grammatisch falsch gedeuteter Formen: *āśis* nicht Sg. Abl. zu *āsi* „Nonne“, sondern „Segensformel“, Lw. aus skr. *āśis-*; *ekrots* nicht Sg. Abl. f. zu *ekro*, sondern Sg. N. f.; *pärkri* (neben *prašt* „Zeit“) ist Sg. N. f., nicht Pl. N. m. (der **pärkre* lauten würde), usw. Obliqui Sg. auf *-ām* zu Sachnamen (die bekanntlich auf eine eigene Obliquusform im Sg. verzichten) bedürfen nicht der Widerlegung. Die Pl. N. m.-endung *-āš* wird mit der Abl.-endung *-āš* verwechselt; der Sg. G. m. auf *-āp* als „Gen. pl. f.“ aufgefasst, usw. Karmadhāraya- und Bahuvrīhi-Komposita sind oft missverstanden worden. Die Genusangabe der Substantive ist äusserst ungenau.

Manche Stichwörter sind falsch gelesen bzw. abgetrennt: *et* (S. 39, zu B *ette* „malus“), *set* (S. 379, „liquor“) und *wrāness* (S. 311) sind ein und dasselbe Wort: *wrā-nesset* „Wasserbesprechung“ (= B *war-nessait*). Bei *vadam* (S. 280, „facies“) hat Poucha einfach *rši* weggelassen (man lese *Rṣivadam* *wārtam* „im Rṣivadana-Hain“), usw.

Nicht ergänzt ist *||muntam* (418b2). Zu lesen bzw. zu ergänzen ist: (*aryu yā*) *muntam lok yām(untam penu)* = B (Udānavarga 15a5) (*walke yā*) *moṣne lauke yāmoṣne rano* = skr. *cirakṛte dūrakṛte* *pi. u[p]je||* (130a5) ist zu *upek(ā)š* (= B *upekš*) „Gleichmut, Upekšā“ zu ergänzen. Usw.

Die im Glossar einbezogenen Satzbeispiele sind oft falsch übersetzt: 67a5 *ākāl ālu kāsū yāmluneyāš pkāt nu puttīsparām mā naš* nicht „desiderium aliis bonum faciendi“, sondern „der Wunsch . . . ohne anderen Gutes zu tun gibt es aber keine Buddhawürde“. Usw.

Wenden wir uns zum B-Tocharischen oder Kutschischen, das für die etymologische Erschliessung des A-Tocharischen von weitgehender Bedeutung ist, so sind die Angaben auch hier weder zuverlässig noch genau. Eine kritische Sichtung des vorliegenden B-Materials liefert wieder eine stattliche Fülle von sachlichen Irrtümern: B *cauk-* entspricht nicht A *cok* „Lampe“ (= B), sondern ist Kaus. Prt. st. zu *tuk-* (= A *tpuk-*) „verborgen sein“; *pyāši* nicht „Säule“, sondern Akt. Opt. Sg. 3 zu *pyāk-* „schlagen“; *yšintse* bzw. *išintse*, Gen. zu *yšīve*, O. *yāši* „Nacht“ ist bereits von Lévi zu *išitstse* „prospère“ (im Glossar zu A **yšits(ts)e*), das indessen etwa „Hütte“ bedeutet) entstellt worden; *letaka* (nach van Windekens „séparément“, von Poucha zu A *letāk* „einzeln“ (= B *waipite*) gestellt) beruht auf falscher Worttrennung der Stelle Tantric Fragment 1b5 *šmale taka* „soll sitzen, jedoch“. Usw.

Während hier nicht der Ort ist, länger bei den Einzelheiten zu verweilen, begnügen wir uns auf unsere erschöpfende Anzeige *Bemerkungen zu Pavel Pouchas Thesaurus linguae tocharicae dialecti A* in *La Nouvelle Clio*, Band VII, 2, S. 67-98, die eine zusammenfassende Würdigung und Ergänzung des *Thesaurus* bezweckt, zu verweisen. Die hier angeführten Beispiele dürften allerdings genügen um zu zeigen, dass Pouchas Wörterbuch nur mit kritischer Vorsicht benutzt werden kann und dringend einer Revision bedarf. Trotzdem ist es unbestreitbar, dass der *Thesaurus* eine beachtenswerte Leistung ist, die zweifellos dazu beitragen wird das Interesse für das tocharische Sprachstudium zu fördern.

Zum Schluss sei noch betont, dass die etymologischen Zusammenstellungen im *Thesaurus* in methodischer Hinsicht recht unzulänglich sind. Was Poucha an idg. Etymologien bietet, steht leider auf der selben Stufe wie das *Lexique étymologique des dialectes tokhariens* von van Windekens,

Ethnology

René de Nebesky-Wojkowitz

Oracles and Demons of Tibet

The Cult and Iconography of the Tibetan
Protective Deities

1956. XVI, 666 pages. W. pls. and ills. Cloth f 52.—

W. Nippold

Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums

1954. VI, 94 pages. Cloth f 12.—

Erhard Schlesier

Der Stand der ethnographischen Erforschung Neuguineas

1955. 32 pages. With map. f 3.—

Erhard Schlesier

Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien

Eine ethno-soziologische Untersuchung

1953. IV, 208 pages. W. map. Cloth f 22.—

Hans Joachim Sell

Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens

1955. VIII, 337 pages. Cloth f 32.—

Generalindex zur Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 1 - 100. XII und 592 S., 15 x 23 cm, unbeschnitten, 1955

50.— DM

Karagös, Türkische Schattenspiele, 2. Folge. Hrsg., übersetzt und erklärt von HELLMUT RITTER. XIX und 339 S. und 29 Abb. auf 2 farbigen und 14 Kunst-drucktafeln, 16 x 23 cm, 1941

25.— DM

Karagös, Türkische Schattenspiele, 3. Folge. Hrsg. und erklärt von HELLMUT RITTER mit Beiträgen von ANDREAS TIETZE. 666 S. mit 17 mehrfarbigen und 98 einfarbigen Abb. auf 65 Tafeln, 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1953

68.— DM

Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte von FRANZ TAESCHNER. IX und 81 S. sowie 13 Texttafeln in Faksimile, 15 x 23 cm, unbeschnitten, 1955

12.— DM

Typen türkischer Volksmärchen von WOLFRAM EBERHARD und PERTEV NAILİ BORATAV. XI und 506 S., 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1953

48.— DM

Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert von HANS-JOACHIM KIESSLING. ca. 130 S. und 2 Karten, 15 x 23 cm, unbeschnitten, 1956

ca. 15.— DM

Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan II von KARL HEINRICH MENGES. 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1954

10.20 DM

Khalkha-mongolische Grammatik mit Bibliographie, Sprachproben und Glossar von NIKOLAUS POPPE. XII und 188 S., 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1951

18.— DM

Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit deutscher Übersetzung, einer Einleitung und Anmerkungen von NIKOLAUS POPPE. X und 287 S., 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1955

24.— DM

Die viersprachige Gründungsinschrift des Tempels An-yüan-miao in Jehol vom Jahre 1765 von ERICH HAENISCH. 22 S. mit einer Tafel und einer Ausschlagentafel, 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1950

3.— DM

Die tungusischen Sprachen. Versuch einer vergleichenden Grammatik von JOHANNES BENZING. 151 S., 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1955

11.20 DM

Lamutische Grammatik mit Bibliographie, Sprachproben und Glossar von JOHANNES BENZING. VIII und 254 S., 17,5 x 25 cm, unbeschnitten, 1955

24.— DM